علمی و تحقیقی مباحث کا نقیب

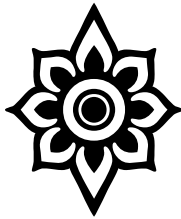
سہ ماہی، برقی مجلہ

جولائی تا ستمبر ۲۰۲۲ء/ذوالحجۃ تا صفر ۱۴۴۴ھ

مفتی شاد محمد شاد

أكاديمية الحسان اسلام آباد

- یہ مجلہ ''**أكاديمية الحسان**'' اسلام آباد سے شائع ہوتا ہے۔
- اس مجلہ کی کسی بھی تحریر کی اشاعت کے لیے پیشگی اجازت لینا ضروری ہے۔
- مجلہ میں شائع ہونے والی تحریرات اور مقالات مصنفین کی اپنی آراء پر مشتمل ہوتی ہیں۔ان سے ادارے کا اتفاق ضروری نہیں ہے۔

(ادارہ)

مجلسِ مشاورت

❖ حضرت مولانا **مفتی عبدالمنان** صاحب مد ظلہم
• استاذ حدیث و نائب مفتی جامعہ دار العلوم کراچی

❖ **مفتی شاد محمد شاد**
• فاضل و متخصص جامعہ دار العلوم کراچی
• رئیس: الحسان اکیڈمی، اسلام آباد
• پی ایچ ڈی ریسرچ اسکالر، کراچی یونیورسٹی

+923443884654 ----------------- shadkhan654@gmail.com

❖ **مفتی سید سعید شاہ**
• فاضل و متخصص بنوری ٹاؤن کراچی
• ایم فل بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد
• استاذ: الحسان اکیڈمی، اسلام آباد

❖ **مولانا فضل الہادی**
• معاون خطیب مرکزی جامع مسجد، گوجرانوالہ
• استاذ: جامعہ نصرۃ العلوم، گجرانوالہ

❖ **مفتی ڈاکٹر اسد اللہ**
• پی ایچ ڈی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد
• لیکچرر، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

❖ **مولانا رفیق شنواری**
• پی ایچ ڈی اسکالر، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد
• محقق معاون برائے بین الاقوامی انسانی قانون اور اسلام، آئی سی آر سی، جنیوا، سوئٹزرلینڈ

❖ **مفتی رحیم اللہ**

- فاضل و متخصص جامعہ دار العلوم کراچی
- پی ایچ ڈی اسکالر، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد
- لیکچرر، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

❖ **مفتی اویس پراچہ**

- فاضل و متخصص جامعۃ الرشید، کراچی
- رفیق دار الافتاء جامعۃ الرشید، کراچی

❖ **مفتی محمد یونس**

- فاضل و متخصص بنوری ٹاؤن کراچی
- مدرس درس نظامی

❖ **مفتی مشرف بیگ اشرف**

- ماسٹرز کمپیوٹر سائنس، فاضل درس نظامی و متخصص
- پی ایچ ڈی اسکالر، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد
- مدرس و مفتی

❖ **مفتی نذیر ازھر منگل**

- فاضل جامعہ دار العلوم کراچی
- متخصص معہد عثمان بن عفان، کراچی

اُصول وضوابط

مجلہ ''الامعان''میں مضمون کی اشاعت کے لیے مندرجہ ذیل شرائط ہیں:

۱. مضمون نگار کا مجلہ الامعان کے عمومی اہداف ومقاصد سے اتفاق ضروری ہے اور ان کی رعایت رکھتے ہوئے مضمون ارسال کرے۔ مضمون کا الامعان کی مجلسِ انتظامیہ سے منظور ہونا ضروری ہے اور مجلس کا فیصلہ حتمی ہوگا۔

۲. مجلہ میں اشاعت کے لیے جو مضامین، مقالات اور بحوث بھیجے جائیں گے، ان میں مندرجہ ذیل امور کی رعایت رکھنا ضروری ہے:

أ. مضمون کا الامعان میں اشاعت سے قبل غیر مطبوعہ ہونا ضروری ہے،، بلکہ اس کے ساتھ اشاعت کے کسی دوسرے ذرائع میں اشاعت کے لیے بھی زیرِ غور نہیں ہونا چاہیے، تاہم شائع شدہ مضامین کو ترجمہ، تخریج وتحقیق کرکے دوبارہ نئے عنوان کے ساتھ ارسال کیا جاسکتا ہے۔

ب. مضمون میں ایسی کوئی چیز نہیں ہونی چاہیے جو بنیادی اسلامی اصولوں سے متصادم ہو، بلکہ مضمون کو شرعی دلائل کی روشنی میں لکھا جائے۔

ج. مضامین اردو زبان میں، تحقیقی اصولوں کے مطابق ہونے چاہیے اور صحیح زبان میں اور ہجے / گرامر کی غلطیوں سے پاک ہونا چاہیے۔

۳. مضمون کو مائیکروسافٹ ورڈ یا انپیج میں، A4 سائز کے صفحہ پر لکھیں۔ پہلے صفحہ پر صاحبِ مضمون اپنا تعارف ضرور لکھیں۔ اردو کے لیے ''علوی نستعلیق'' یا ''جمیل نوری نستعلیق'' فونٹ اور عربی کے لیے ''محمدی قرآنی فونٹ'' یا ''سکل مجلہ'' فونٹ استعمال کریں۔

۴. اشاعت کے لیے جمع کرائے گئے تحقیقی مضامین کے صفحات کی تعداد (۲۰) صفحات سے زیادہ نہیں ہونی

چاہیے اور ہر مضمون میں خلاصہ ہونا چاہیے۔ تحقیقی مضمون میں عنوان، خلاصہ، کلیدی لفظ، تعارف، بحث، نتیجہ، نتائج، سفارشات اور حوالہ جات شامل ہونے چاہئیں۔

۵. تحقیقی مضمون کا عنوان اسلامی شرعی علوم، سماجی علوم، قانون، تاریخ، ثقافت، معاشیات، خصوصا اصولِ فقہ، فقہ اور فقہ المعاملات سے متعلق ہونا چاہیے۔

٦. کسی کتاب پر تعارف و تبصرہ لکھوانے کے لیے کتاب کے دو نسخے مجلہ الامعان کو بھیجنا ضروری ہے۔

۷. حوالہ جات و حواشی کے لیے مندرجہ ذیل امور کا خیال رکھیں:

اَ. حوالہ ے لیے ''شکاگو مینوئل آف سٹائل'' پر عمل کریں۔ پہلی مرتبہ حوالہ دیتے وقت مکمل تفصیل لکھیں اور کتاب کا نام موٹے حروف سے لکھیں۔ مثلا:

کاسانی، علاؤالدین، **بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع**، دار الکتب العلمیہ، ط ۱۹۸۴، ۲ء، ج ۵، ص ۲۲۲.

ب. ایک ہی حاشیہ میں مکرر حوالہ کو ''ایضا'' اور جلد و صفحہ نمبر کے ساتھ ذکر کیا جائے۔ اگر مقالہ میں ایک ہی کتاب کا حوالہ مختلف مقامات پر مکرر آجائے تو صرف مصنف کے نام، کتاب اور جلد و صفحہ نمبر پر اکتفا کیا جائے۔

ج. آیات کے حوالہ میں سورت کا نام اور آیت نمبر لکھا جائے۔ مثلا (البقرۃ: ۳۳)

د. احادیث کی تخریج میں مکمل تفصیل لکھی جائے۔ مثلا:

بخاری، محمد بن اسماعیل الجعفی، **الجامع الصحیح**، دار الکتب العلمیہ، ط۳، ۱۹۸۸ء، کتاب الزکوۃ، باب هل يشتري صدقته، ج ۲، ص ۸۸، حدیث نمبر ۱۸۱۳.

ہ. مضمون کے تمام حوالہ جات مضمون کے آخر میں ترتیب کے ساتھ دیے جائیں۔

۸. اپنے مضامین و مقالات مندرجہ ذیل ای میل اور واٹس ایپ نمبر پر ارسال کریں:

- academyalhassan654@gmail.com
- shadkhan543@gmail.com
- +923443884654

(ادارہ)

فہرست

شمارہ:۳

جولائی تا ستمبر ۲۰۲۲ء/ذوالحجہ تا صفر ۱۴۴۴ھ

مقالہ نگاران

- **اسداللہ خان پشاوری**

مدرسہ عربیہ رائے ونڈ کے فاضل اور جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاؤن سے تخصص فی الفقہ والحدیث کیا ہے۔ کئی کتب کے مصنف اور جامعہ امداد العلوم الاسلامیہ پشاور میں مدرس ہیں۔

- **اسداللہ**

جامعہ عثمانیہ پشاور سے فارغ التحصیل اور تخصص فی الفقہ، جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاؤن سے تخصص فی الحدیث اور بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد سے پی ایچ ڈی کر چکے ہیں۔

- **سمیع اللہ سعدی**

آپ درسِ نظامی کے فاضل اور جامعۃ الرشید کے متخصص ہیں۔ کراچی یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کر رہے ہیں اور مختلف مجلات میں آپ کے دسیوں تحقیقی مقالات شائع ہو چکے ہیں۔

- **شاد محمد شاد**

جامعہ دارالعلوم کراچی کے فاضل و متخصص ہیں۔ بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد سے ایم فل مکمل کر کے جامعہ کراچی سے پی ایچ ڈی کر رہے ہیں اور الحسان اکیڈمی کے رئیس ہیں۔

- **عصمت اللہ نظامانی**

آپ جامعہ دارالعلوم الاسلامیہ، ہالا کے فاضل ہیں۔ جامعہ دارالعلوم کراچی سے تخصص فی الافتاء اور جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن۔ کراچی سے تخصص فی علوم الحدیث کیا ہے۔

''الامعان'' کا تیسرا شمارہ!

الحمدللہ وکفی وسلام علی عبادہ الذین اصطفی، أما بعد

سہ ماہی تحقیقی مجلہ ''الامعان''(برقی) کا تیسرا شمارہ آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ یہ شمارے ایسے وقت میں منظرِ عام پر آرہا ہے جب آدھے سے زیادہ پاکستان سیلاب کی تباہ کاریوں سے جوجھ رہا ہے۔ سیلاب سے ملک کے پانچوں صوبے متاثر ہوئے ہیں، سینکڑوں گھر، بستیاں اور گاؤں اجڑ گئے۔ دسیوں بڑے، بچے، مرد وخواتین جان کی بازی ہار گئے اور ہزاروں لوگ بے گھر ہوکر کھلے آسمان تلے راتیں آنکھوں میں کاٹ رہے ہیں۔ ایسی صورتحال میں ہماری ذمہ داری میں دو بنیادی کام ہیں:

۱-معاونت: خود متاثرہ علاقوں میں جاکر، یا کسی باعتماد ادارے، افراد کے توسط سے سیلاب زدگان کی امداد ہمارا دینی، اخلاقی اور معاشرتی فریضہ ہے، خصوصا متاثرین کی بنیادی ضروریات (عارضی رہائش کے لیے خیمے، خوراک اور ادویات) کا انتظام ناگزیر ہے۔ معاونت کی ہر شکل کارِ خیر ہی ہے، خواہ عملی ہو، مالی ہو یا اگر خود استطاعت نہ ہو تو اپنا واسطہ، تعلق اور پہچان استعمال کرکے صاحبِ استطاعت افراد سے مدد طلب کی جائے۔ یہ معاونت صرف عارضی یا وقتی جوش کی طرح نہیں ہونی چاہیے، بلکہ سیلاب زدگان کو اپنی زندگی عام معمول پر لانے کے لیے ایک عرصہ تک معاونت کا سلسلہ جاری رکھنا ضروری ہے۔

۲-رب سے رابطہ: موجودہ حالات میں اللہ تعالیٰ سے اپنی اور دوسروں کی سلامتی کی دعا کرنی چاہیے اور رفاہی کاموں کے ساتھ ساتھ توبہ واستغفار، آیتِ کریمہ کا ورد اور قنوتِ نازلہ کا اہتمام ضروری ہے۔ باری تعالیٰ ہم سب کو عافیت وسلامتی سے نوازے، مزید آزمائشوں سے سب کی حفاظت فرمائے اور متاثرین کی امداد کی توفیق عطا فرمائے۔

****

اس شمارے میں آٹھ مقالات ومضامین شامل ہیں:

۱-عہد صحابہ میں ''سیر ومغازی'' کے تحریری مجموعے اور علم سیرت میں تخصص رکھنے والے صحابہ کرام

(قسط دوم)

یہ قسط وار مقالہ ہے، جس کا تعارف شمارہ نمبر: ۱، جلد نمبر: ۱، میں پیش کیا گیا تھا۔ یہ اس مقالہ کی تیسری قسط ہے جس میں مقالہ نگار نے حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کے نسخوں پر تحقیق کی ہے اور اس سلسلے میں ان کے احوالِ زندگی، احادیث پر ان کے اور ان کے شاگردوں کی تحریری خدمات کا جائزہ لیا گیا ہے۔

۲-پاکستانی فوجداری نظام میں توہینِ رسالت کی سزا اور بین الاقوامی انسانی حقوق: ایک تقابلی مطالعہ

سرورِ دو عالم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی توہین و تنقیص ایک سنگین جرم اور مسلمانوں کے عقیدہ اور دلوں کو مجروح کرنے والا قبیح فعل ہے۔ اس جرم اور اس کی سزا کے حوالے سے کئی اہلِ علم نے تفصیل سے لکھا ہے اور اس حوالے سے مستشرقین اور مغرب کے اعتراضات کے تشفی جوابات بھی دیے ہیں۔ صاحبِ تحریر نے اس موضوع پر پی ایچ ڈی کا مقالہ بھی لکھا ہے اور اس تحریر میں انہوں نے کئی اہم سوالات کے جوابات پر تحقیق کی ہے، مثلاً کیا توہینِ رسالت کے جرم کو جواز فراہم کیا جاسکتا ہے؟ کیا توہینِ رسالت کی سزا، انسانی حقوق کے منافی ہے؟ کیا بین الاقوامی انسانی حقوق ہر قسم کی قید سے آزاد اور ماوراء ہیں؟ اور اس جیسے دیگر اہم سوالات اور نکات پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے۔

۳-جدید ریاست میں فقہ اسلامی کی تشکیلِ جدید: بنیادی خدوخال اور طریقہ کار

تجدیدِ فقہ کا نعرہ ایک زمانہ سے سنائی دے رہا ہے، لیکن یہ ایک ایسا پر خار راستہ ہے جہاں اباحیت اور جمود کے کانٹوں سے بچتے ہوئے گزرنا انتہائی ضروری ہے، کیونکہ اباحیت اور جمود میں پھنسنے والے تجدیدِ فقہ کے راستے کو عبور نہیں کر سکتے اور نہ ہی انہیں جادہ منزل تک رسائی ملتی ہے۔ اس موضوع پر اہلِ علم نے بہت کچھ لکھا ہے، خصوصاً عرب علماء نے اس پر کافی ضخیم کتابیں لکھی ہیں۔ یہاں خاص طور پر دو اہلِ علم کی آراء کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے:

۱-ڈاکٹر یوسف قرضاوی کے بقول تجدیدِ فقہ کی دو صورتیں ہیں:

الف- تمام فقہی مسالک کا مقارنہ اور اصل مآخذ سے ان کا مطالعہ

ب- فقہی قانون کا مغربی اور وضعی قانون سے مقارنہ اور درپیش چیلنجز کا حل (الفقه الإسلامي بين الإصالة والتجديد)

۲- شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مد ظلہم فرماتے ہیں کہ:

فقہ اسلامی کو ایک قابل اعتماد اساس سمجھ کر، تین پہلوؤں سے عصرِ حاضر کے تقاضوں کے مطابق اجتہاد کیا جائے۔

۱-اضافہ کا پہلو: جن مسائل اور جدید معاملات کا تذکرہ قدیم فقہی کتب میں نہیں ہے، ان کا حکم معلوم کرنے کے لیے اجتہاد کرنا۔ یہاں دو نکات ذہن میں رہیں:

الف_ فقہی کتب میں کسی چیز کے ذکر کا نہ ہونا، اس کے عدم جواز کی دلیل نہیں ہے۔

ب_ فقیہ کی ذمہ داری فقط یہ نہیں ہے کہ حکم شرعی بتادے، بلکہ اس کے جائز و حلال متبادل کی طرف بھی راہنمائی کرے۔

۲-تغیر کا پہلو: جن مسائل کا دار و مدار علل پر ہیں، ان کی علت میں اگر تبدیلی ہوئی ہے تو حکم میں بھی تبدیلی کے لیے اجتہاد کرنا۔ جیسے قدیم فقہاء کے ہاں کنویں اور مملوک نہر کا پانی بیچنا جائز نہیں تھا، کیونکہ اس کی مقدار معلوم کرنا ممکن نہ تھا، آج کل یہ علت تبدیل ہوگئی ہے۔

۳-تسہیل کا پہلو: مقتضیاتِ زمانہ کے پیش نظر قدیم فقہی کتب کے مباحث کو جدید اسلوب اور معاصر مزاج کے مطابق ڈھالنے کا عمل۔ جیسے جدید کتابت، عناوین کا اضافہ، فہارس، ترقیم، حواشی وغیرہ۔ (منہجیۃ الاجتہاد فی العصر الحاضر، للشیخ تقی العثمانی، مقالاتِ عثمانی)

مذکورہ مقالہ اس حوالے سے بہت اہم ہے، جس میں مقالہ نگار نے جدید ریاست اور اس سے جڑے تصورات کی توضیح کے بعد کئی اہم سوالات کے جوابات کی تحقیق کی ہے، مثلاً فقہ اسلامی کا کونسا حصہ تشکیلِ جدید کا متقاضی ہے اور کس قسم کے مسائل و احکام میں تشکیلِ جدید وقت کی ضرورت ہے؟ تشکیل جدید کے بنیادی خدوخال اور اساسی مراحل کونسے ہیں؟ عالم اسلام میں فقہ اسلامی کی تشکیلِ جدید کیا کوششیں ہوئیں ہیں اور ان کوششوں کے کیا اثرات مرتب ہوئے؟

۴- بائبل (Bible) کا تعارفی جائزہ

انسان کی تخلیق کے بعد باری تعالیٰ نے اس کی ہدایت وراہنمائی کے لیے انبیاء جیسی برگزیدہ ہستیاں مبعوث فرمائی اور ان میں سے کئی انبیاء کو صحائف اور بعض پر آسمانی کتب بھی نازل فرمائی۔ انہی ہستیوں میں ایک حضرت عیسیٰ علیہ اسلام تھے، جن پر اللہ تعالیٰ نے انجیل نازل فرمائی، جس کا وجود اب تحریف کا شکار ہوچکا ہے، کیونکہ حضرت عیسیٰ علیہ اسلام کے

رفع آسمانی کے بعد مسیحیوں کے ہاں کئی کتب، رسائل اور خطوط لکھے گئے، ان میں سے کچھ کو منتخب کر کے ان کا نام بائبل رکھ دیا گیا جو دو حصوں پر مشتمل ہے۔اس کی اپنی ایک تاریخ ہے، جس میں مختلف فرقوں نے مختلف کتب ورسائل کو معتمد مانا اور اس طرح عیسائیوں کے ہاں مختلف نظریات پیدا ہوگئے۔اس کی تفصیل پر عربی، اردو اور انگریزی میں کئی کتب موجود ہیں، مثلاً عربی میں شیخ ابوالبقاء صالح بن حسین کی ''تخجيل من حرف التوراة والإنجيل'' اردو میں مولانا رحمت اللہ کیرانوی کی ''بائبل سے قرآن تک''، مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کی ''عیسائیت کیا ہے؟'' اور عبدالحلیم شرر کی ''تاریخِ عیسائیت'' جیسی کتب اہم ہیں۔

اس مقالہ میں بائبل اور انجیل کا مکمل تعارف اور بائبل کے حوالے سے عیسائیوں، یہودیوں اور مسلمانوں کے عقیدہ کو تفصیل سے لکھا گیا ہے۔

۵-جہالت اور احکامِ شرعیہ پر اس کے اثرات: اصولی و تطبیقی جائزہ

شریعت نے مختلف عقود کے لیے جو اصول طے کیے ہیں، ان میں سے ایک اہم اصول ''عدمِ جہالت'' کا بھی ہے کہ عقد یا معاملہ میں کسی قسم کی جہالت، پوشیدگی اور خفاء نہ ہو، کیونکہ یہ ایک ایسا عیب ہے جس کی وجہ سے فریقین میں عموماً نزاع پیدا ہوتا ہے۔جہالت (Uncertinity) جتنا اہم موضوع ہے، اتنا پیچیدہ بھی ہے، خصوصاً مختلف عقود و معاملات پر اس کے اثرات (جیسے صحت وفساد اور بطلان وغیرہ) کے حوالے سے ایک بڑے غور وفکر کا متقاضی ہے۔ فقہاء نے قدیم کتب میں جابجا اس کی وضاحت کی ہے اور معاصر علماء نے اس پر مستقل تحقیق بھی کی ہے۔عصرِ حاضر میں عموماً اس موضوع کو ''غرر'' کے تحت بیان کیا گیا ہے، جیسے شیخ صدیق الضریر نے ''الغرر وأثره في العقود'' میں اور اردو میں مولانا اعجاز صمدانی نے ''غرر کی صورتیں'' اور ''مالی معاملات پر غرر کے اثرات'' میں اس پر تفصیلی گفتگو کی ہے۔

مقالہ نگار نے متعلقہ موضوع پر ایک جامع مقالہ لکھا ہے، جس میں جہالت کا تعارف، دیگر ملتے جلتے الفاظ اور جہالت میں فرق، جہالت کی اقسام اور مختلف عقود پر جہالت کے اثرات کا جائزہ لیا ہے۔اس کے علاوہ جہالت کے حوالے سے مختلف فقہی کتب سے اہم اصول وضوابط کا استنباط کر کے ان کا تطبیقی جائزہ بھی پیش کیا گیا ہے۔

۶-صحابہ کے تعارف پر تین بنیادی کتابیں

''علم الرجال'' ایک بہت ہی اہم علم ہے جو علمِ حدیث کے لیے بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے، کیونکہ اس علم کے بغیر

حدیث کی صحت کی معرفت ناممکن ہے۔اس علم میں رواتِ حدیث کے حالات قلم بند کیے جاتے ہیں۔ رواتِ حدیث کو اہلِ علم نے مختلف طبقات میں تقسیم کیا ہے، جن میں سے پہلا طبقہ صحابہ کا ہے۔ صحابہ کے بارے میں اہلِ علم کا ایک ہی اصول ہے کہ ''الصحابة كلهم عدول'' تمام صحابہ عادل ہیں، لیکن اس کے باوجود اہلِ علم نے صحابہ کی سیرت اور حالات زندگی کو قلم بند کیا ہے اور اس موضوع پر مستقل کتابیں بھی لکھی ہیں۔ یہاں اسی حوالے سے تین اہم کتب کا مختصر تعارف پیش کیا گیا ہے۔

والسلام

مدیر

*اسد اللہ خان پشاوری

عہد صحابہ میں "سیر ومغازی" کے تحریری مجموعے اور علم سیرت میں تخصص رکھنے والے صحابہ کرام

(قسط سوم)

(۳) براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی زندگی اور حدیث وسیرت میں ان کی خدمات

سیرت وحدیث میں تخصص رکھنے والے صحابہ کرام کی تحریری خدمات کا ذکر چل رہا تھا، اس سے پہلے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کا ذکر تفصیل کے ساتھ ہو گیا، اس مضمون میں حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں خدمات کا ذکر کیا جائے گا۔ جیسا کہ پہلے ذکر کیا تھا کہ اس بحث میں ڈاکٹر محمود احمد غازیؒ کی کتاب "**محاضرات سیرت**" کو بنیاد بنایا گیا ہے اور اس کے مندرجات کو مصادر ومراجع میں دوبارہ دیکھ کر تفصیل کے ساتھ ذکر کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی خدمات کے بارے میں ڈاکٹر محمود احمد غازیؒ کی عبارت

براء بن عازب رضی اللہ عنہ کے بارے میں ڈاکٹر محمود احمد غازیؒ "**محاضرات سیرت**" میں فرماتے ہیں:

"حضرت براء بن عازب مشہور انصاری صحابی ہیں۔ ان کے بارے میں تذکرہ ملتا ہے کہ وہ صرف مغازی اور سیرت کے بارے میں املا کرایا کرتے تھے۔ ان کے شاگرد ابو اسحاق السبیعی ہیں۔ انہوں نے ان سے روایات لیں اور ان کے سارے مجموعے کو مرتب کیا۔ حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ اپنا ذخیرہ معلومات املاء کرایا کرتے تھے۔ ان کے بہت سے طلبہ ان کے مجموعۂ احادیث وسیرت کے واقعات کو لکھتے تھے۔ ان شاگردوں میں ابو اسحاق بھی شامل تھے۔ اس طرح سے حضرت براء بن عازب کے پاس علم سیرت کے جو کچھ ذخائر تھے وہ ان کے شاگرد ابو اسحاق کے پاس آ گئے۔

امام بخاریؒ کی صحیح بخاری میں مغازی اور سیرت کے بارے میں درجنوں روایات ایسی ہیں جو براء بن عازب اور ابو

* متخصص فی الحدیث والفقہ جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی
ibnulasadkhan@gmail.com

اسحاق کی روایت سے منقول ہیں۔ گویا براء بن عازب نے جو روایات بیان کی تھیں اور جو ابو اسحاق تک پہنچی تھیں وہ درجہ بدرجہ امام بخاری تک پہنچ گئیں، اور امام بخاری نے ان کو اپنی کتاب میں محفوظ کر لیا"۔[1]

ڈاکٹر محمود احمد غازی رحمہ اللہ کی عبارت کی تحقیق

براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی حدیث کی خدمات کے بارے میں تفصیل تو آگے آجائے گی، لیکن اوپر کی عبارت میں جہاں یہ بات ذکر کی گئی ہے کہ براء بن عازب رضی اللہ عنہ صرف مغازی اور سیرت کے بارے میں املا کرایا کرتے تھے، اور ان کے شاگرد ابو اسحاق السبیعی نے ان سے روایات لیں اور ان کے سارے مجموعے کو مرتب کیا۔ ان کی یہ بات اس قدر صراحت کے ساتھ تلاش کے باوجود مصادر اصلیہ میں نہیں ملی، یہ روایت تو موجود ہے کہ براء بن عازب رضی اللہ عنہ اپنے شاگردوں کو املاء کراتے تھے، اور ان کی احادیث میں سیرت کا ایک بڑا ذخیرہ موجود تھا، لیکن یہ تصریح کہ وہ سیرت ومغازی کا املاء کراتے تھے، اور ان کے شاگرد ابو اسحاق السبیعی نے ان کو مرتب کیا تھا، یہ کسی اور جگہ نہیں ملی۔ البتہ استدلالی طور پر یہ بات بالکل درست ہے کہ جب ان سے احادیث کا املاء ثابت ہے اور ان کی احادیث میں سیر ومغازی کا بیشتر حصہ تھا، اور ان کے شاگردوں میں ابو اسحاق السبیعی نے ان سے زیادہ استفادہ کیا تھا، اور ابو اسحاق السبیعی کی حدیث میں تحریری خدمات بھی ہیں، ان سب سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ براء بن عازب رضی اللہ عنہ سیر ومغازی کا املاء کراتے تھے اور ان کے شاگرد اُن کو مرتب کرتے تھے جن میں سے ابو اسحاق السبیعی بھی تھے۔

البتہ اس سے ملتی جلتی عبارت مجھے ایک اور جگہ ملی، ڈاکٹر رشید کھوس (جامعۃ القرویین، مغرب) "تدوين السيرة النبوية في عهد الصحابة والتابعين وتابعيهم" میں لکھتے ہیں:

كان تلاميذه يكتبون في مجلسه وما كانوا يكتبونه مغازي رسول الله ﷺ".[2]

لیکن انہوں نے بھی اس کا کوئی حوالہ نہیں دیا ہے۔

ڈاکٹر محمد مصطفی اعظمی رحمہ اللہ کی عبارت

ڈاکٹر مصطفی اعظمی رحمہ اللہ کی مشہور کتاب "دراسات في الحديث النبوي" میں علم حدیث میں تحریری خدمات والے صحابہ کرام میں حضرت براء بن عازب کا ذکر کیا ہے، اس میں صرف عبد اللہ بن حنش رحمہ اللہ کی روایت پر اکتفاء کیا ہے۔[3]

البتہ ڈاکٹر محمد مصطفی اعظمی رحمہ اللہ نے اپنی دوسری کتاب **"مغازی رسول اللہ لعروۃ بن الزبیر"** میں اس بارے میں زیادہ تفصیل نقل کی ہے اس کے مطالعہ سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ بات استدلالی طور پر تو درست ہے لیکن صراحتا یہ بات

نہیں ملتی، چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ میرا میلان اس طرف ہے کہ براء بن عازب رضی اللہ عنہ نے مغازی سے متعلق بہت سی احادیث کا املاء کرایا تھا، چنانچہ عبد اللہ بن حنش کہتے ہیں کہ میں نے لوگوں کو دیکھا کہ وہ براء بن عازب رضی اللہ عنہ کے پاس بیٹھے نرکل کے قلموں سے اپنے ہاتھوں سے لکھتے تھے۔ صرف بخاری شریف میں بھی اگر مراجعت کی جائے تو معلوم ہو جائے گا کہ ابو اسحاق السبیعی نے براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے مغازی کے بارے میں کس قدر نقل کیا ہے، لیکن اس کے باوجود ہم قطعی طور پر یہ نہیں کہہ سکتے کہ براء بن عازب رضی اللہ عنہ نے سیرت میں کتاب لکھی تھی یا اپنے معلومات قید تحریر میں لائے تھے، اگرچہ یہ بات درست ہے کہ وہ املاء کراتے تھے، اور یہ بات بالجزم اس لیے نہیں کہہ سکتے ہیں کیونکہ عہد صحابہ اور عہد تابعین میں زبانی روایات بیان کرنے کا تو کوئی انکار نہیں کر سکتا۔

ڈاکٹر محمد مصطفی اعظمیؒ کی اپنی عبارت ملاحظہ ہو:

وهناك صحابيٌ آخرُ وهو البراء بن عازب المتوفى سنة ٧٢ هـ ﷺ وأنا أميلُ إلى أنه أملى شيئا كثيرا عن مغازي رسول الله ﷺ. ينقل وكيع عن أبيه عن عبد الله بن حنش، قال: رأيتهم يكتبون على أكفهم بالقصب عند البراء. وبمراجعة صحيح البخاري فقط نستطيع أن نقول إن أبا إسحاق السبيعي (٢٩ - ١٢٧هـ) نقل عن البراء بن عازب شيئا كثيرا عن مغازى رسول الله ﷺ، وقد نقل السبيعي عن البراء قائمة مغازي رسول الله ﷺ كما ذكر الحوادث التالية... ومن هنا يتبين أن البراء بن عازب ﷺ قدم لنا معلومات عن عدد كثير من مغازي رسول الله ﷺ. ولو أننا لا نملك حتى الآن دليلا قطعيا بأنه قام بتأليف كتاب في المغازي أو حتى قيد تلك المعلومات، مع ترجيحنا لإملائه تلك المعلومات إلا أننا لا نستطيع أن نجزم بذلك، لأنه لا يمكننا إنكار الرواية الشفهية عند الرعيل الأول من الصحابة والتابعين.[۴]

ایسا لگتا ہے کہ ڈاکٹر محمود احمد غازی صاحبؒ کا مرجع ڈاکٹر مصطفی اعظمیؒ کی یہ کتاب ہے، لیکن چونکہ "محاضرات سیرت" تصنیف نہیں ہے، بلکہ بیانات اور محاضرات ہیں، جس کا انداز تصنیف سے مختلف ہوتا ہے۔ اس لیے اس میں تعبیر بدل گئی ہے۔

ڈاکٹر یسری سلامہ کی مصادر السیرہ کا حوالہ

پہلے ذکر کیا تھا کہ ڈاکٹر محمد یسری سلامہؒ نے اپنی کتاب "مصادر السیرۃ" میں صرف دس صحابہ کرام کا ذکر کیا ہے جن سے صحیح سند کے ساتھ سیرت وحدیث میں تحریری خدمات کا ثبوت موجود ہے، ان میں تیسرے نمبر پر حضرت

براء بن عازب رضی اللہ عنہ کا ذکر کیا ہے، لیکن اس میں بھی عبد اللہ بن حنش کی مذکورہ بالا روایت کا ذکر کیا ہے۔[۵]

براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے منقول سیر ومغازی کی احادیث کی فہرست

براء بن عازب رضی اللہ عنہ کے حالات میں آجائے گا کہ وہ کس قدر غزوات اور جنگوں میں شریک ہو چکے ہیں، اس سلسلہ میں ان سے جو احادیث منقول ہیں، اس کی ایک فہرست ڈاکٹر محمد مصطفی اعظمیؒ نے **"مغازی رسول الله لعروة بن الزبیر"** ص ۲۵۔۲۶ میں دی ہے، اور اس سے زیادہ تفصیل شیخ حسین عبد الحمید النقیب کے مقالہ "مسند الصحابي الجليل البراء بن عازب من مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق، تخريج، دراسة وشرح" میں موجود ہے، ان کی اس سلسلہ کی روایات کے لیے ملاحظہ ہو: ص ۴۹۲۔۵۴۸۔

براء بن عازب رضی اللہ عنہ کے حالات زندگی

براء بن عازب رضی اللہ عنہ کے والد بھی صحابی ہیں

براء بن عازب بن حارث انصاری رضی اللہ عنہ مشہور صحابی ہیں، ان کے والد عازب بھی صحابی ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: "له ولأبيه صحبة".[۶]

عازب رضی اللہ عنہ کا حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے ہجرت کا قصہ سننے کا مطالبہ

ابن سعد کہتے ہیں کہ ان کے والد کا ذکر ہم نے مغازی میں نہیں سنا، البتہ ان کا ذکر اس حدیث میں ہے کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ نے ان سے اونٹ کا کجاوہ خریدا تھا، ابو بکر رضی اللہ عنہ نے ان سے کہا کہ براء سے کہیں کہ اس کجاوہ کو میرے ساتھ اٹھائے، تو عازب رضی اللہ عنہ نے ان سے کہا کہ اس وقت تک ان کو نہیں کہوں گا جب تک تم مجھے ہجرت کا قصہ نہ سنالو، تو حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے ان کو تفصیل سے قصہ سنایا۔

ولم نسمع لعازب بذكر في شيء مِن المغازي وقد سمعنا بحديثه في الرَّحل الذي اشتراه منه أبو بكر، قال: أخبرنا عبيد الله بن موسى، قال: أخبرنا إسرائيل عن أبي إسحاق، عن البراء، قال: اشترى أبو بكر مِن عازب رحلا بثلاثة عشر درهما، فقال أبو بكر: لعازب مُر البراءَ فليَحمله إلى رحلي، فقال له عازبٌ: لا، حتى تُحدّثنا كيف صنعتَ أنت ورسولُ الله ﷺ حين خرجتُما والمُشركون يطلبونكم، قال: أدلجنا من مكة فأحيينا ليلتنا...[۷]

براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی تاریخ پیدائش

حضرت براء رضی اللہ عنہ ہجرت سے دس سال پہلے پیدا ہوئے تھے، چنانچہ ان سے منقول ہے کہ میں اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما ایک ہی سال پیدا ہوئے تھے۔ اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی جنگ احد کے وقت عمر چودہ سال تھی، جبکہ جنگ احد تین ہجری کو لڑی گئی تھی۔ تو اس لحاظ سے براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی عمر ہجرت سے دس سال پہلے بنتی ہے۔

عَنِ الْبَرَاءِ قَالَ غَزَوْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ خَمْسَ عَشْرَةَ غَزْوَةً وَأَنَا وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ لِدَةٌ.[۸]

ابْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَرَضَهُ يَوْمَ أُحُدٍ وَهُوَ ابْنُ أَرْبَعَ عَشْرَةَ سَنَةً.[۹]

براء بن عازب رضی اللہ عنہ کب مسلمان ہوئے؟

حضرت براء رضی اللہ عنہ بچپن میں دس سال کی عمر سے پہلے پہلے مسلمان ہو گئے تھے، چنانچہ خود حضرت براء رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ ابھی مدینہ نہیں آئے تھے کہ میں نے سبح اسم ربك الاعلى یاد کی تھی، اور ہجرت کے وقت اُن کی عمر دس سال تھی۔

الْبَرَاءَ بْنَ عَازِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ أَوَّلُ مَنْ قَدِمَ عَلَيْنَا مُصْعَبُ بْنُ عُمَيْرٍ وَابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ وَكَانَا يُقْرِئَانِ النَّاسَ فَقَدِمَ بِلَالٌ وَسَعْدٌ وَعَمَّارُ بْنُ يَاسِرٍ ثُمَّ قَدِمَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فِي عِشْرِينَ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ ثُمَّ قَدِمَ النَّبِيُّ ﷺ فَمَا رَأَيْتُ أَهْلَ الْمَدِينَةِ فَرِحُوا بِشَيْءٍ فَرَحَهُمْ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ حَتَّى جَعَلَ الْإِمَاءُ يَقُلْنَ قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَمَا قَدِمَ حَتَّى قَرَأْتُ سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى فِي سُوَرٍ مِنْ الْمُفَصَّلِ.[۱۰]

براء بن عازب رضی اللہ عنہ کے جنگی کارنامے

جنگ بدر میں چھوٹے ہونے کی وجہ سے شرکت نہ کر سکے

بچپن سے ان کو جہاد کے ساتھ محبت تھی، اسی وجہ سے جنگ بدر میں شرکت کی کوشش کی، لیکن نبی کریم ﷺ نے چھوٹا ہونے کی وجہ سے واپس کر دیا۔

عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ اسْتَصْغَرَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنَا وَابْنَ عُمَرَ فَرُدِدْنَا يَوْمَ

بَدْرٍ[۱۱]

جنگ احد میں شرکت

جنگ احد میں وہ شریک ہوئے تھے یا نہیں، اس میں اہل سیر ومغازی کا اختلاف ہے، لیکن راجح یہ ہے کہ انہوں نے شرکت کی تھی۔[۱۲]

کل پندرہ غزوات میں شرکت

اس کے بعد تمام غزوات میں شرکت سے پیچھے نہیں ہٹے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی کریم ﷺ کے ساتھ پندرہ غزوات میں شرکت کی ہے۔

عَنِ الْبَرَاءِ قَالَ غَزَوْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ خَمْسَ عَشْرَةَ غَزْوَةً وَأَنَا وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ لِدَةٌ.[۱۳]

نبی کریم ﷺ کے ساتھ اٹھارہ سفروں میں شرکت

اس کے علاوہ نبی کریم ﷺ کے ساتھ اٹھارہ سفروں میں شریک رہے۔

وروى عنه أنه غزا مع رسول الله ﷺ أربع عشرة غزوة وفي رواية خمس عشرة إسناده صحيح وعنه قال سافرت مع رسول الله ﷺ ثمانية عشر سفرا أخرجه أبو ذر الهروي.[۱۴]

یمن کی طرف سریہ میں شرکت

نبی کریم ﷺ نے اسلام کی دعوت کے لیے یمن کی طرف حضرت خالد بن الولید رضی اللہ عنہ کو بھیجا تھا، لیکن انہوں نے اسلام قبول نہیں کیا، اس کے بعد نبی کریم ﷺ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بھیجا، اور ان سے فرمایا کہ خالد بن الولید رضی اللہ عنہ اور ان کے ساتھیوں کو واپس بھیج دو البتہ ان کے ساتھیوں میں سے جس کو اپنے پاس ٹھہرانا پسند کرو تو اس کو ٹھہرا دو، براء بن عازب رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں ان لوگوں میں سے تھا جن کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ ٹھہرایا گیا تھا، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان کے سامنے نبی کریم ﷺ کا خط پڑھ کر سنایا، جس کی وجہ سے ہمدان قبیلہ سب کے سب مسلمان ہوا، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس بارے میں نبی کریم ﷺ کو خط لکھا، جب نبی کریم ﷺ کو ان کے اسلام کی خبر پہنچی تو سجدے میں گر گئے اور پھر سر اٹھا کر دعا کی ہمدان کو سلام ہو۔

عَنِ الْبَرَاءِ قَالَ : بَعَثَ النَّبِيُّ -ﷺ- خَالِدَ بْنَ الْوَلِيدِ إِلَى أَهْلِ الْيَمَنِ يَدْعُوهُمْ إِلَى الإِسْلاَمِ فَلَمْ يُجِيبُوهُ ، ثُمَّ إِنَّ النَّبِيَّ -ﷺ- بَعَثَ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ ، وَأَمَرَهُ أَنْ

يُقْفِلَ خَالِدًا وَمَنْ كَانَ مَعَهُ إِلاَّ رَجُلٌ مِمَنْ كَانَ مَعَ خَالِدٍ أَحَبَّ أَنْ يُعَقِّبَ مَعَ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَلْيُعَقِّبْ مَعَهُ. قَالَ الْبَرَاءُ : فَكُنْتُ مِمَنْ عَقَّبَ مَعَهُ ، فَلَمَّا دَنَوْنَا مِنَ الْقَوْمِ خَرَجُوا إِلَيْنَا فَصَلَّى بِنَا عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَصَفَّنَا صَفًّا وَاحِدًا ، ثُمَّ تَقَدَّمَ بَيْنَ أَيْدِينَا فَقَرَأَ عَلَيْهِمْ كِتَابَ رَسُولِ اللَّهِ -ﷺ- فَأَسْلَمَتْ هَمْدَانُ جَمِيعًا فَكَتَبَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ -ﷺ- بِإِسْلاَمِهِمْ ، فَلَمَّا قَرَأَ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ- الْكِتَابَ خَرَّ سَاجِدًا ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ فَقَالَ: «السَّلاَمُ عَلَى هَمْدَانَ ، السَّلاَمُ عَلَى هَمْدَانَ ».[۱۵]

نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد مرتدین کے ساتھ جہاد میں شرکت

نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد مرتدین کے خلاف جہاد کے بارے میں غالب گمان ہے کہ انہوں نے شرکت کی تھی۔[۱۶]

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت میں تستر میں جہاد کے لیے جانا

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے خلافت کے زمانہ میں تستر مقام کے غزوہ میں حضرت ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ کے ساتھ شرکت کی تھی۔"وشهد غزوة تستر مع أبي موسى".[۱۷]

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں ری کا فتح کرنا

اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے خلافت کے زمانہ میں ری مقام کو بھی فتح کیا تھا۔

"وقال ابن عبد البر هو الذي افتتح الرى".[۱۸]

وهو الذي افتتح الري سنة أربع وعشرين في قول أبي عمرو الشيباني وخالفه غيره.[۱۹]

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں قزوین اور زنجان کی فتح

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ نے قزوین اور زنجان کو فتح کیا تھا۔[۲۰]

وكان عثمان بن عفان رضي الله عنه سنة ۲۴ ولى البراء بن عازب الري فغزا أبهر وفتحها ثم قزوين وملكها ثم انتقل إلى زنجان فافتتحها عنوة.[۲۱]

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ تمام جنگوں میں شرکت

حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ، حضرت علی رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں تمام معرکوں میں ان کے ساتھ ان کی صفوں میں شامل تھے۔ وشهد مع علي الجمل وصفين والنهروان.[۲۲]

اگرچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھے لیکن جنگ کو روکنے کی کوشش کرتے رہے۔[۲۳]

براء بن عازب رضی اللہ عنہ کا مقام

براء بن عازب رضی اللہ عنہ بلند مقام کے تھے، جلیل القدر صحابہ کرام میں سے تھے، درج ذیل واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا نبی کریم ﷺ کے دربار میں کیا مقام تھا، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں اپنے اونٹ پر اطراف میں گیا تھا، وہاں کے گاؤں والے میرے ارد گرد چکر لگا رہے تھے کیونکہ میرا نبی کریم ﷺ کے نزدیک بڑا مرتبہ تھا، اس کے بعد انہوں نے اس شخص کو جس نے اپنے والد کی بیوی کے ساتھ بدکاری کی تھی، اس کو قتل کی سزا دی۔

عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ بَيْنَا أَنَا أَطُوفُ عَلَى إِبِلٍ لِي ضَلَّتْ إِذْ أَقْبَلَ رَكْبٌ أَوْ فَوَارِسُ مَعَهُمْ لِوَاءٌ فَجَعَلَ الأَعْرَابُ يُطِيفُونَ بِي لِمَنْزِلَتِي مِنَ النَّبِيِّ -ﷺ- إِذْ أَتَوْا قُبَّةً فَاسْتَخْرَجُوا مِنْهَا رَجُلاً فَضَرَبُوا عُنُقَهُ فَسَأَلْتُ عَنْهُ فَذَكَرُوا أَنَّهُ أَعْرَسَ بِامْرَأَةِ أَبِيهِ.[۲۴]

نبی کریم ﷺ کا ان کو سونے کی انگوٹی پہنانا

براء بن عازب رضی اللہ عنہ سونے کی انگوٹی پہنے ہوئے تھے، لوگوں نے ان سے کہا کہ آپ سونے کی انگوٹی پہنتے ہیں حالانکہ نبی کریم ﷺ نے اس سے منع کیا ہے، تو حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم نبی کریم ﷺ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے، آپ ﷺ کے سامنے غنیمت کا مال تھا، جس میں صرف ایک یہ انگوٹی رہ گئی تھی، آپ ﷺ نے تین مرتبہ نظر اٹھائی اور صحابہ کو دیکھا کہ یہ کس کو دیدے، پھر مجھے بلایا کہ براء ادھر آجاؤ، میں نبی کریم ﷺ کے سامنے بیٹھ گیا، نبی کریم ﷺ نے میری کلائی پکڑی اور مجھ سے فرمایا کہ اس چیز کو پہن لو جو آپ کو اللہ تعالی اور اس کے رسول پہنا رہے ہیں۔ اس قصہ کے بیان کے بعد براء بن عازب رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تم لوگ کیسے مجھ سے مطالبہ کرتے ہو کہ میں اس چیز کو اتاروں جو اللہ تعالی اور اس کے رسول نے مجھے پہنائی ہے۔

مُحَمَّدُ بْنُ مَالِكٍ قَالَ رَأَيْتُ عَلَى الْبَرَاءِ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ وَكَانَ النَّاسُ يَقُولُونَ لَهُ لِمَ تَخَتَّمُ بِالذَّهَبِ وَقَدْ نَهَى عَنْهُ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ الْبَرَاءُ بَيْنَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَبَيْنَ يَدَيْهِ غَنِيمَةٌ يَقْسِمُهَا سَبْيٌ وَخُرْثِيٌّ قَالَ فَقَسَمَهَا حَتَّى بَقِيَ هَذَا الْخَاتَمُ

فَرَفَعَ طَرْفَهُ فَنَظَرَ إِلَى أَصْحَابِهِ ثُمَّ خَفَّضَ ثُمَّ رَفَعَ طَرْفَهُ فَنَظَرَ إِلَيْهِمْ ثُمَّ خَفَّضَ ثُمَّ رَفَعَ طَرْفَهُ فَنَظَرَ إِلَيْهِمْ ثُمَّ قَالَ أَيْ بَرَاءُ فَجِئْتُهُ حَتَّى قَعَدْتُ بَيْنَ يَدَيْهِ فَأَخَذَ الْخَاتَمَ فَقَبَضَ عَلَى كُرْسُوعِي ثُمَّ قَالَ خُذْ الْبَسْ مَا كَسَاكَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ قَالَ وَكَانَ الْبَرَاءُ يَقُولُ كَيْفَ تَأْمُرُونِي أَنْ أَضَعَ مَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْبَسْ مَا كَسَاكَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ. (۲۵)

زید بن ارقم کا کہنا کہ براء بن عازب رضی اللہ عنہ مجھ سے بہتر ہے

ابو المنہال کہتے ہیں کہ میں نے براء بن عازب رضی اللہ عنہ اور زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے سونے و چاندی کے مسائل کے بارے میں پوچھا تو ان میں سے ہر ایک نے یہ کہا دوسرے سے پوچھو وہ مجھ سے بہتر ہیں، دونوں نے فرمایا کہ نبی کریم ﷺ نے سونے کو چاندی کے بدلے ادھار بیچنے سے منع فرمایا ہے۔

أَبَا الْمِنْهَالِ قَالَ سَأَلْتُ الْبَرَاءَ بْنَ عَازِبٍ وَزَيْدَ بْنَ أَرْقَمَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ عَنْ الصَّرْفِ فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا يَقُولُ هَذَا خَيْرٌ مِنِّي فَكِلَاهُمَا يَقُولُ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ بَيْعِ الذَّهَبِ بِالْوَرِقِ دَيْنًا. (۲۶)

پیچھے سونے کی انگوٹی کے قصہ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ نبی کریم ﷺ کی کس قدر تعظیم کرتے تھے۔

حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کا تواضع

مسیب کہتے ہیں کہ میں نے براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے کہا کہ آپ خوش نصیب ہیں، نبی کریم ﷺ کے ساتھ آپ نے ملاقات کی ہے اور درخت کے نیچے ان سے بیعت کی ہے، تو انہوں نے فرمایا کہ اے میرے بھتیجے آپ کو معلوم نہیں کہ ہم نبی کریم ﷺ کے بعد کس قدر بدل گئے ہیں۔

عَنْ الْعَلَاءِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ لَقِيتُ الْبَرَاءَ بْنَ عَازِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فَقُلْتُ طُوبَى لَكَ صَحِبْتَ النَّبِيَّ ﷺ وَبَايَعْتَهُ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَقَالَ يَا ابْنَ أَخِي إِنَّكَ لَا تَدْرِي مَا أَحْدَثْنَا بَعْدَهُ. (۲۷)

حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی سخاوت

حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سخی تھی، چنانچہ ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ نے ان سے پوچھا کہ اے براء تم اپنے اہل و عیال پر کس طرح خرچ کرتے ہو، حضرت براء بن عازب اپنے اہل و عیال پر زیادہ خرچ کرتے تھے، تو حضرت براء نے عرض کیا یا رسول اللہ میں حساب نہیں لگاتا، نبی کریم ﷺ نے فرمایا تمہارا اپنے بیوی، اولاد اور خادم پر خرچ کرنا

صدقہ ہے، لہذا اس کے بعد احسان مت جتلایا کرو اور نہ تکلیف دیا کرو۔

عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ سأل البراء بن عازب فقال يا براء كيف نفقتك على أهلك قال وكان موسعا على أهله فقال يا رسول الله ما أحسبها قال فإن نفقتك على أهلك وولدك وخادمك صدقة فلا تتبع ذلك منا ولا أذى هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.[۲۸]

براء بن عازب رضی اللہ عنہ کا علمی مقام

براء بن عازب رضی اللہ عنہ علم کی تحصیل کے شدید حریص تھے، اس کی دلیل یہ ہے کہ ابھی نبی کریم ﷺ مدینہ تشریف نہیں لائے تھے کہ انہوں سورت اعلی اور دیگر سورتیں یاد کی تھیں، جبکہ اس وقت تک ان کی عمر دس سال نہیں تھی۔

براء بن عازب رضی اللہ عنہ چونکہ اونٹوں کی دیکھ بال میں مصروف تھے اس لیے وہ نبی کریم ﷺ کی مجلس میں ہر وقت حاضر باش تو نہیں رہ سکتے تھے، لیکن اس کے باوجود ان کو تحصیل علم کا شوق تھا، اس لیے جو باتیں وہ نبی کریم ﷺ سے براہ راست نہیں سن سکتے تھے وہ نبی کریم ﷺ کے صحابہ کرام سے سنتے تھے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ تمام احادیث ہم نے نبی کریم ﷺ سے براہ راست نہیں سنیں، بلکہ نبی کریم ﷺ کے صحابہ کرام ہمیں بیان کرتے تھے، ہمیں اونٹوں کی چرانے میں مصروفیت تھی۔ البتہ ہمارے زمانہ کے لوگ جھوٹ نہیں بولتے تھے۔ اسی لیے براہ راست سننے والے غیر حاضر صحابہ کو بیان کرتے تھے اور وہ ان پر اعتماد کرتے تھے۔

عَنِ الْبَرَاءِ قَالَ مَا كُلُّ الْحَدِيثِ سَمِعْنَاهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ كَانَ يُحَدِّثُنَا أَصْحَابُنَا عَنْهُ كَانَتْ تَشْغَلُنَا عَنْهُ رَعِيَّةُ الْإِبِلِ.[۲۹]

عن البراء قال ليس كلنا سمع حديث رسول الله ﷺ كانت لنا ضيعة وأشغال ولكن الناس كانوا لا يكذبون يومئذ فيحدث الشاهد الغائب.[۳۰]

اس قسم کا واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا بھی ہے، انہوں نے اوس رضی اللہ عنہ کے ساتھ نبی کریم ﷺ سے استفادہ کے اوقات تقسیم کیے تھے۔

عَنْ عُمَرَ قَالَ كُنْتُ أَنَا وَجَارٌ لِي مِنْ الْأَنْصَارِ فِي بَنِي أُمَيَّةَ بْنِ زَيْدٍ وَهِيَ مِنْ عَوَالِي الْمَدِينَةِ وَكُنَّا نَتَنَاوَبُ النُّزُولَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَنْزِلُ يَوْمًا وَأَنْزِلُ يَوْمًا فَإِذَا نَزَلْتُ جِئْتُهُ بِخَبَرِ ذَلِكَ الْيَوْمِ مِنْ الْوَحْيِ وَغَيْرِهِ وَإِذَا نَزَلَ فَعَلَ مِثْلَ ذَلِكَ.[۳۱]

واسم الجار المذكور أوس بن خولي بن عبد الله بن الحارث الأنصاري سماه بن سعد من وجه آخر عن الزهري عن عروة عن عائشة. (۳۲)

براء بن عازب رضی اللہ عنہ کا احادیث سننے کا شوق

براء بن عازب رضی اللہ عنہ کا احادیث سننے کا بہت شوق تھا چنانچہ ان سے روایت ہے کہ ہم نبی کریم ﷺ کے ساتھ بیٹھے ہوئے تھے، اچانک آپ ﷺ نے ایک مجمع دیکھا، پوچھا یہ لوگ کس لئے جمع ہوئے ہیں؟ بتایا گیا کہ یہ لوگ ایک قبر کھودنے کے لیے جمع ہیں۔ نبی کریم ﷺ گھبراہٹ میں اپنے صحابہ کے آگے آگے تیز تیز چلتے ہوئے قبر تک پہنچے اور گھٹنوں کے بل بیٹھ گئے، میں آپ کے سامنے آگیا تاکہ میں دیکھوں کہ آپ ﷺ کیا کرتے ہیں۔ آپ رونے لگے، یہاں تک کہ آپ کے آنسوؤں سے مٹی تر ہو گئی، پھر ہماری طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا: اے بھائیو! اس دن کے لئے تیاری کرو۔

عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ بَيْنَمَا نَحْنُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِذْ بَصُرَ بِجَمَاعَةٍ فَقَالَ عَلَامَ اجْتَمَعَ عَلَيْهِ هَؤُلَاءِ قِيلَ عَلَى قَبْرٍ يَحْفِرُونَهُ قَالَ فَفَزِعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَبَدَرَ بَيْنَ يَدَيْ أَصْحَابِهِ مُسْرِعًا حَتَّى انْتَهَى إِلَى الْقَبْرِ فَجَثَا عَلَيْهِ قَالَ فَاسْتَقْبَلْتُهُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ لِأَنْظُرَ مَا يَصْنَعُ فَبَكَى حَتَّى بَلَّ الثَّرَى مِنْ دُمُوعِهِ ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْنَا قَالَ أَيْ إِخْوَانِي لِمِثْلِ الْيَوْمِ فَأَعِدُّوا. (۳۳)

اپنے سے چھوٹے درجے کے لوگوں سے احادیث سننا

احادیث سننے کا اس قدر شوق تھا کہ اپنے سے چھوٹے درجے کے علماء سے بھی احادیث سنتے تھے، چنانچہ عبدالملک بن عمیر کہتے ہیں کہ میں نے ایک مجلس میں ابن ابی لیلیٰ کو دیکھا، یہاں صحابہ کرام بھی بیٹھے ہوئے تھے، جس میں براء بن عازب رضی اللہ عنہ بھی تھے اور وہ ابن ابی لیلیٰ کی باتیں خاموشی کر سن رہے تھے۔

وقال عبد الملك بن عمير لقد رأيت عبد الرحمن بن أبي ليلى في حلقة فيها نفر من أصحاب النبي صلى الله عليه و سلم يستمعون لحديثه وينصتون له فيهم البراء بن عازب. (۳۴)

براء بن عازب رضی اللہ عنہ فقہاء اور مکثرین صحابہ میں سے تھے

طلب علم کے اس شدت شوق کی وجہ سے نبی کریم ﷺ کی کثیر تعداد میں احادیث محفوظ کی ہیں، جس کی وجہ سے یہ مکثرین صحابہ میں شامل ہوئے۔ بلکہ یہ فقہاء اور مفسرین میں سے بھی تھے۔ (۳۵)

والبراء بن عازب ونظرائهم وكل هؤلاء كان يعد من فقهاء أصحاب رسول الله ﷺ وكان يلزمون رسول الله ﷺ مع غيرهم من نظرائهم ... في هؤلاء ونظرائهم من أصحاب رسول الله ﷺ لأنهم بقوا وطالت أعمارهم واحتاج الناس إليهم ومضى كثير من أصحاب رسول الله ﷺ [۳۶]

حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی احادیث کی تعداد

حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ نے نبی کریم ﷺ سے تین سو پانچ احادیث روایت کی ہیں، جن میں سے بائیس صحیحین میں ہیں، اور مسند احمد میں اسی ہیں، لیکن تکرار اور زیادات کے ساتھ دو سو چالیس ہیں۔[۳۷]

براء بن عازب رضی اللہ عنہ نے جن سے روایت کی ہیں

نبی کریم ﷺ، بلال، ثابت ابن ودیعہ انصاری، چچا یا ماموں حارث بن عمرو، حسان بن ثابت، ابو ایوب انصاری، ابو بکر صدیق، علی بن ابی طالب، عمر بن الخطاب۔[۳۸]

جنہوں نے حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہیں

ایاد بن لقلیط، ثابت بن عبید، حرام بن سعد، خیثمہ بن عبد الرحمن، بیٹے ربیع بن براء، ربیع بن لوط، زاذان ابو عمر، ابو الحکم زید بن ابی الشعثاء، زید بن وہب جہنی، سعد بن عبیدہ، سعید بن المسیب، سعید بن یحمد، ابو الجہم سلیمان، شقیق بن عقبہ، عامر شعبی، عبد اللہ بن مرہ، عبد اللہ بن یزید رضی اللہ عنہ، عبد الرحمن بن عوسجہ، عبد الرحمن بن ابی لیلی، ابو المنہال عبد الرحمن بن مطعم، بیٹے عبید بن براء، عبید بن فیروز، عدی بن ثابت، ابو اسحاق عمرو بن عبد اللہ سبیعی، غزوان، ان کے بیٹے لوط بن براء، محمد بن مالک، مسیب بن رافع، معاویہ بن سوید، مہاجر ابو الحسن، میمون ابو عبد اللہ، ہلال بن یساف، ابو جحیفہ وہب بن عبد اللہ، ان کے بیٹے یزید بن براء، یونس بن عبید، ابو بردہ بن ابو موسی اشعری، ابو عبیدہ بن عبد اللہ بن مسعود۔[۳۹]

براء بن عازب رضی اللہ عنہ کے شاگردوں کا ان کی احادیث لکھنا

وسعت علم کی وجہ سے لوگ ان کے پاس بیٹھ کر احادیث لکھتے تھے، چنانچہ عبد اللہ بن حنش کہتے ہیں کہ میں نے لوگوں کو دیکھا کہ وہ براء بن عازب رضی اللہ عنہ کے پاس بیٹھ کر اپنے ہاتھوں سے نرکل کے قلموں سے لکھتے تھے۔

أبو وكيع ، عن عبد الله بن حنش قال: رأيتهم يكتبون عند البراء بأطراف القصب على أكفهم.[۴۰]

ایک سال تک نبی کریم ﷺ سے ادب کی وجہ سے مسئلہ نہ پوچھنا

براء بن عازب رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ہمیں ایک سال ہو جاتا لیکن ہم نبی کریم ﷺ سے اُن کی ہیبت کی وجہ سے، مسئلہ نہیں پوچھ سکتے تھے، ہم چاہتے تھے کہ کوئی گاؤں کا رہنا والا آجائے اور وہ مسئلہ پوچھے تو ہم استفادہ کریں۔

عن البراء بن عازب قال : إن كان ليأتي علي السنة أريد أن أسأل رسول الله ﷺ عن شيء فأتهيب منه ، وإن كنا لنتمنى الأعراب. (۴۱)

نبی کریم ﷺ کے ساتھ احادیث کا تکرار

براء بن عازب رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے مجھ سے فرمایا کہ جب تم سونے لگو تو نماز والا وضو کرو پھر دائیں کروٹ لیٹ جاؤ اور یہ دعا پڑھو:

اللَّهُمَّ أَسْلَمْتُ وَجْهِي إِلَيْكَ وَفَوَّضْتُ أَمْرِي إِلَيْكَ وَأَلْجَأْتُ ظَهْرِي إِلَيْكَ رَغْبَةً وَرَهْبَةً إِلَيْكَ لَا مَلْجَأَ وَلَا مَنْجَا مِنْكَ إِلَّا إِلَيْكَ اللَّهُمَّ آمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ وَبِنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ۔

اگر اس رات تمہارا انتقال ہو جائے تو تم فطرت پر مروگے، اور یہ دعا آخر میں پڑھا کرو۔ حضرت براء کہتے ہیں کہ میں نے یہ دعا نبی کریم ﷺ کو دوبارہ سنائی جب میں اللَّهُمَّ آمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ پر پہنچا تو میں نے وَبِنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ کی جگہ وَرَسُولِكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ کہا تو آپ ﷺ نے تصحیح فرمائی کہ اس طرح کہو: وَبِنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ ۔

عَنْ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا أَتَيْتَ مَضْجَعَكَ فَتَوَضَّأْ وُضُوءَكَ لِلصَّلَاةِ ثُمَّ اضْطَجِعْ عَلَى شِقِّكَ الْأَيْمَنِ ثُمَّ قُلْ اللَّهُمَّ أَسْلَمْتُ وَجْهِي إِلَيْكَ وَفَوَّضْتُ أَمْرِي إِلَيْكَ وَأَلْجَأْتُ ظَهْرِي إِلَيْكَ رَغْبَةً وَرَهْبَةً إِلَيْكَ لَا مَلْجَأَ وَلَا مَنْجَا مِنْكَ إِلَّا إِلَيْكَ اللَّهُمَّ آمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ وَبِنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ فَإِنْ مُتَّ مِنْ لَيْلَتِكَ فَأَنْتَ عَلَى الْفِطْرَةِ وَاجْعَلْهُنَّ آخِرَ مَا تَتَكَلَّمُ بِهِ قَالَ فَرَدَّدْتُهَا عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَلَمَّا بَلَغْتُ اللَّهُمَّ آمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ قُلْتُ وَرَسُولِكَ قَالَ لَا وَنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ (۴۲)

اس قصہ سے یہ معلوم ہوا کہ صحابہ کرام نبی کریم ﷺ کے ساتھ احادیث کا تکرار کرتے تھے اور نبی کریم ﷺ ان سے دوبارہ سنتے تھے کہ انہوں نے درست یاد کیا ہے یا نہیں، پھر نبی کریم ﷺ نے ان کی جو تصحیح فرمائی ہے کہ نبی کی جگہ انہوں نے رسول کیوں استعمال کیا، تو بظاہر یہ کوئی بڑی تبدیلی نہیں ہے، لیکن نبی کریم ﷺ کا شدت

اہتمام اس سے معلوم ہوتا ہے۔

حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کا آخری عمر میں اندھا ہونا

حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ آخر میں اندھے ہو گئے تھے، لیکن اس کی وجہ معلوم نہ ہو سکی، بعض شیعہ نے یہ مشہور کیا ہے کہ یہ غدیر خم میں حاضر نہیں تھے اس لیے نابینا ہو گئے تھے۔ لیکن یہ بے اصل بات ہے۔[۴۳]

براء بن عازب رضی اللہ عنہ کا آخری عمر میں گوشہ نشینی اختیار کرنا

جب بنو امیہ کی حکومت آئی تو براء بن عازب نے کوفہ میں اپنا ٹھکانہ بنایا اور لوگوں کی تعلیم وتفقہ کی طرف متوجہ ہو گئے۔ یہاں تک کہ ۷۲ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ ابو نعیمؒ نے لکھا ہے کہ کوفہ سے واپس مدینہ گئے تھے۔

ونزل الكوفة وابتنى بها دارا ومات في إمارة مصعب بن الزبير وأرخه بن حبان سنة اثنتين وسبعين وقد روى عن النبي ﷺ جملة من الأحاديث وعن أبيه وأبي بكر وعمر وغيرهما من أكابر الصحابة أبو جحيفة وعبد الله بن يزيد الخطمي وجماعة آخرهم أبو إسحاق السبيعي.[۴۴]

بنى دارا بالكوفة أيام مصعب ، فنزلها ، ثم رجع إلى المدينة.[۴۵]

کوفہ میں ان کے درس کی جگہ کا ستون

امام حاکم کہتے ہیں کہ میں نے کوفہ میں مسجد میں ان کے درس کی جگہ کا ستون دیکھا ہے:

قال أبو عبد الله : قد كنتُ دخلتُ الكوفة أولَ ما دخلتُها سنة إحدى وأربعين وكان أبو الحسن بن عقبة الشيباني يدلُّني على مساجد الصحابة، فذهبتُ إلى مساجد كثيرة منها وهي إذ ذاك عامرة وكنا نأوي إلى مسجد جرير بن عبد الله في بجيلة ثم دخلتها سنة خمس وأربعين ومسجد ابن عقبة قد خرب فكان أبو القاسم السكوني يأخذ بيدي في الجامع فيدور معي على الأسطوانات فيقولُ: هذه أسطوانة جرير وهذه أسطوانة عبد الله وهذه أسطوانة البراء وقد عرفتُ منها ما عرفنيه ذلك الشيخ رحمه الله.[۴۶]

براء بن عازب رضی اللہ عنہ کے بارے میں لکھی جانے والی کتابیں

(۱)-أقوال البراء بن عازب ﷺ في التفسير جمعا ودراسة، في جامعة الإمام محمد بن سعود بالمدينة المنورة، الطالب بشير محمد علات، سنة ١٤٣٣هـ.

یہ براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی تفسیری روایات کے بارے میں مقالہ ہے، جو بشیر محمد علات نے ۱۴۳۳ھ میں

جامعہ محمد بن سعود مدینہ منورہ میں ماسٹر کے مقالہ کے طور پر لکھا ہے۔ چھپا نہیں لیکن انٹر نیٹ ورژن مل جاتا ہے۔

(۲)-مسند الصحابي الجليل البراء بن عازب من مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق، تخريج، دراسة وشرح. إعداد حسين عبد الحميد النقيب، سنة ۱٤٠۳. ص ۱٠٦٥۔

یہ براء بن عازب رضی اللہ عنہ کے بارے میں سب سے زیادہ عمدہ مقالہ ہے، اس کے مقالہ نگار نے بڑی محنت کی ہے، اس میں انہوں نے ان کے حالات اور ان کی تمام احادیث کی تخریج و تحقیق و تشریح کی ہے۔ مقالہ نگار حسین عبد الحمید ہیں، ۱۴۰۳ھ میں جامعہ ام القری مکہ مکرمہ میں ان کے ماسٹر کا مقالہ ہے۔ چھپا نہیں لیکن انٹر نیٹ ورژن مل جاتا ہے۔ صفحات کی تعداد ۱۰۶۵ ہیں۔

(۳)-أحاديث البراء بن عازب ﷺ في السنن الأربع والسنن الكبرى للنسائي، جمع وتخريج وبيان علل وتعليق. جامعة الأزهر، إعداد الباحثة جنان محمود عبد الخضري. سنة ١٤٣٨.

یہ براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی احادیث کے بارے میں ماسٹر کا مقالہ ہے، جو جنان محمود نے ۱۴۳۸ھ میں جامعہ ازہر میں لکھا ہے۔ چھپا نہیں لیکن انٹر نیٹ ورژن مل جاتا ہے۔

(۴)-البراء بن عازب ، سيرته ومروياته التاريخية في كتب الحديث الستة ومسند الإمام أحمد، عبد الستار الجنابي.

براء بن عازب رضی اللہ عنہ کے شاگرد ابو اسحاق السبیعی رحمہ اللہ کی حدیث میں تحریری خدمات

براء بن عازب کے مشہور شاگرد ابو اسحاق عمرو بن عبد اللہ السبیعی (۲۹ھ۔۱۲۷ھ) ہیں، براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی اکثر روایات انہی کے واسطے سے منقول ہیں:

وأكثرُ الرواة عن البراء رواية هو عمرو بن عبد الله الهمداني، أبو إسحاق السَّبيعي، فقد روي من طريقه أكثرُ من نصف مرويات البراء في التفسير، يتبعه عدي بن ثابت الذي روى عنه خمس أقوال في تفسير القرآن، يأتي بعدهما بقية الرواة الذين روى أكثرهم عنه قولاً واحداً.[۴۷]

امام علی بن المدینی کا ابو اسحاق السبیعی کا معجم شیوخ جمع کرنا

امام علی بن المدینیؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے ان کے شیوخ کو جمع کیا ہے جو تین سو یا چار سو ہیں۔

وقال ابن المديني: أحصينا مشيخته نحوا مِن ثلاثمائة شيخ وقال مرة: أربعمائة.[۴۸]

ابو اسحاق السبیعی کے لکھے ہوئے نسخے جن کے پاس تھے

خود ابو اسحاق السبیعی سے اور ان کے شاگردوں سے ان کی احادیث کے لکھنے کا ذکر ملتا ہے، ذیل میں ان کو ذکر کیا جاتا ہے:

(۱) اسرائیل بن ابی اسحاق

یہ ابو اسحاق کے بیٹے ہیں، ان کے والد نے ان کو احادیث کا املاء کرایا تھا، جو ان کے پاس لکھے ہوئے تھے۔

وقال شبابة بن سوار: قلت ليونس بن أبي إسحاق أمل علي حديث أبيك قال: اكتب عن ابني إسرائيل فإن أبي أملاه عليه.[۴۹]

سئل أحمد أيما أثبت شريك أو إسرائيل قال: إسرائيل كان يؤدى ما سمع، كان أثبت من شريك، قلتُ: من أحب إليك يونس أو إسرائيل في أبي إسحاق، قال: إسرائيل لأنه كان صاحب كتاب.[۵۰]

خلف بن تميم قال سمعت أبا الأحوص إن شاء الله ذكر عن أبي إسحاق قال: ما ترك لنا إسرائيل كوة ولا سفطا إلا دحسها.[۵۱]

(۲) اعمش

امام اعمشؒ ابو اسحاق السبیعیؒ سے احادیث سنتے تھے اور اس کو گھر آکر لکھتے تھے۔

عن أبي جعفر الفرا قال كان الأعمش يسمع من أبي إسحاق ثم يجيء فيكتبه في منزله[۵۲]

(۳) شعبہ

شعبہؒ (۱۶۰ھ) نے کئی نسخے لکھے ہیں، جس میں ابو اسحاق السبیعی کا نسخہ بھی ہے۔[۵۳]

عن شعبة عن أبى إسحاق عن أبى عبيدة قال كان عبد الله يقول: يبدأ أحدكم فيتشهد ثم يحمد الله ويمجده ويثنى عليه بما هو له أهل ثم يصلى على النبي صلى الله عليه و سلم ثم يسأل لنفسه. قال: قد اسقطت من كتابي ثم يصلى على النبي صلى الله عليه و سلم ولكن حفظي هكذا. شعبة الذي يشك.[۵۴]

(۴)عبد الغفار بن القاسم

عبد الغفار بن القاسم نے ابو اسحاق کی حدیث لکھ کر عبد ربہ کو بھیجی تھی۔

عن عبد ربه بن سعيد أن عبد الغفار بن القاسم كتب إليه أن أبا إسحاق حدثه عن سعيد بن شفي الهمداني : قال : سألت ابن عباس عن الصلاة في السفر فقال : كان رسول الله صلى الله عليه و سلم إذا خرج من أهله مسافرا صلى ركعتين حتى يرجع إلى أهله[۵۵]

(۵)عبد الکریم بن دینار

ابو اسحاق کا ایک نسخہ عبد الکبیر بن دینار کے پاس تھا، جس کو نقل کرنے میں وہ متفرد ہیں:

نسخة لأبي إسحاق السبيعي ينفرد بها عبد الكبير بن دينار المروزي عنه[۵۶]

(۶)نوح بن ابی مریم

نوح بن ابی مریم (۱۷۳ھ) نے کئی نسخے روایت کیے ہیں، جس میں سے ابو اسحاق السبیعی کا نسخہ بھی ہے۔

نُسخ لعبيد الله بن عمر العمري و حصين بن عبد الرحمن السلمي و هشام بن عروة القرشي و محمد بن مسلم أبي الزبير القرشي و سليمان بن مهران الكاهلي و محمد بن المنكدر القرشي و سلمة بن دينار أبي حازم الأشجعي و عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج القرشي و عمر بن عبد الله أبي إسحاق السبيعي ينفرد بها نوح بن أبي مريم المروزي عنهم.[۵۷]

(۷)یونس بن ابی اسحاق (۱۵۹ھ)

یہ ابو اسحاق کے بیٹے ہیں، انہوں نے اپنے والد کی احادیث لکھی تھیں:

وقال الاثر سمعت احمد يضعف حديث يونس عن أبيه وقال حديث اسرائيل أحب إلي منه وقال أبو طالب عن احمد في حديثه زيادة على حديث الناس قلت يقولون إنه سمع في الكتب فهيرا ثم قال اسرائيل إنه قد سمع وكتب فلم يكن فيه زيادة مثل يونس[۵۸]

(۸) حارث اعور

ابو اسحاق السبیعی نے حارث اعور کی احادیث لکھی تھیں:

قال شعبة لم يسمع أبو إسحاق منه إلا أربعة أحاديث وكذلك قال العجلي

وزاد وسائر ذلك كتاب أخذه[59]

ابواسحاق السبیعی کے بارے میں مفصل کتابیں

(۱)- ابواسحاق سبیعی کے بارے میں شیخ خالد بن محمد باسمح نے کتاب لکھی ہے:" أحاديث أبي إسحاق السبيعي التي ذكر الدارقطني فيها اختلافاً في كتابه العلل، جمع و دراسة"- یہ کتاب چھپی ہے لیکن بندہ کی رسائی نہیں ہوئی۔

(۲)- أحاديث أبي إسحاق السبيعي في الكتب الستة والمسند یہ ابواسحاق السبیعی کے بارے میں دوسری مفصل کتاب ہے، جوام القری یونیورسٹی میں احمد بن سعد غامدی کے ماسٹر کا مقالہ ہے، یہ تین جلدوں میں پی ڈی ایف غیر مطبوعہ مل جاتی ہے۔

حواشی وحوالہ جات

(۱)غازی، ڈاکٹر ، محمود احمد ، **محاضرات سیرت** ، (لاہور: الفیصل اردو بازار، اشاعت سوم: ۲۰۰۹ء)، ص: ۱۵۸،تیسرا خطبہ ۔

(۲)ڈاکٹر رشید کھوس (جامعة القرويين ، مغرب) "**تدوين السيرة النبوية في عهد الصحابة والتابعين وتابعيهم**"۔ (انٹرنیٹ نسخہ سے استفادہ کیا ہے)۔

(۳)ملاحظہ ہو: اعظمی ، ڈاکٹر، محمد مصطفی، **دراسات فی الحدیث النبوی وتاریخ تدوینہ**، (بیروت: المکتب الاسلامی، الطبعة الاولی: ۱۴۰۰ھ)، ص۱/۱۰۴۔

(٤)اعظمی ، ڈاکٹر، محمد مصطفی، **مغازی رسول اللہ لعروۃ بن الزبیر** ، (الریاض: مکتب التربیة العربیة، الطبعة الاولی: ۱۴۰۱ھ)، ص:۲۵۔۲۶.

(۵)محمد یسری سلامہ، **مصادر السیرۃ النبویة ومقدمة فی تدوینہ**، (القاہرۃ: دار الجبرتی، الطبعة الاولی: ۱۴۳۱ھ)، ص: ۷٦۔

(٦)ابن حجر ، **الإصابة في تمييز الصحابة** ، (بیروت : دار الجیل) ،۱/۲۷۸۔

(۷)ابن سعد، محمد بن سعد بن منیع (۲۳۰ھ)، **طبقات ابن سعد** ،(القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الاولی: ۱٤۲۱ھ)، ۴/ ۳٦۵.

(۸)احمد بن حنبل (١٦۴ھ۔۲۴۱ھ)، **مسند احمد**، (بیروت: موسسة الرسالة، الطبعة الاولی: ۱۴۱۷ھ، تحقیق : شعیب ارناوط، عادل مرشد)، ۳۰/ ۵۴۹.

(۹)البخاري، **صحيح البخاري** ، ۳/ ۱۷۷.

(۱۰)البخاري، **صحيح البخاري**، ۵/ ٦٦.

(۱۱)أحمد ، **مسند أحمد** ، ۳۰/ ۵۹۳.

(١٢)حسين عبد الحميد النقيب، **مسند الصحابي الجليل البراء بن عازب من مسند الإمام أحمد بن حنبل،** تحقيق، تخريج، دراسة وشرح. (مكة المكرمة : أم القرى، (مخطوط). ص ١٣۔
(١٣)أحمد ، **مسند أحمد** ،٣٠/ ٥٤٩.
(١٤)ابن حجر، **الإصابة في تمييز الصحابة،** ١/ ٢٧٨.
(١٥)البيهقي، **السنن الكبرى** ،٢/ ٣٦٩.
(١٦)حسين عبد الحميد ، **مسند الصحابي الجليل البراء بن عازب،** ص ١٣۔
(١٧)ابن حجر، **الإصابة في تمييز الصحابة،** ١/ ٢٧٨.
(١٨)ابن حجر، **تهذيب التهذيب،** ١/ ٣٧٣.
(١٩)ابن حجر، **الإصابة في تمييز الصحابة** (١/ ٢٧٨)۔ تفصیل ملاحظہ ہو: حسين عبد الحميد النقيب، **مسند الصحابي الجليل البراء بن عازب،** ص ١٤۔
(٢٠)حسين عبد الحميد النقيب، **مسند الصحابي الجليل البراء بن عازب،** ص ١٥۔
(٢١)ياقوت الحموي، **معجم البلدان،** (بيروت: دار الفكر)، ٣/ ١٥٢. ياقوت الحموي، معجم البلدان، ۴/ ٣۴٢. عبد الرشید نعمانی، **امام ابن ماجہ اور علم حدیث،** (کراچی: البشری)، ص۲۴۔
(٢٢) ابن حجر، **تهذيب التهذيب،** ١/ ٣٧٣.
(٢٣)تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو : حسين عبد الحميد، **مسند الصحابي الجليل البراء بن عازب،** ص ١٥۔
(٢٤)أبوداود السجستاني، **سنن أبي داود،**۴/ ٢٦٧.
(٢٥) أحمد بن حنبل،**مسند أحمد** ،٣٠/ ٥٦۴.
(٢٦)البخاري، **صحيح البخاري،** ٣/ ٧٥.
(٢٧)البخاري، **صحيح البخاري،**٥/ ١٢٥.
(٢٨)الحاكم أبو عبد الله، **المستدرك** ،٢/ ٢٨٣.
(٢٩)أحمد بن حنبل، **مسند أحمد،**٣٠/ ۴٥٠.
(٣٠)الحاكم أبو عبد الله ، **المستدرك،** (بيروت: دار المعرفة) ١/ ١٢٧.
(٣١)البخاري، **صحيح البخاري،**١/ ٢٩.
(٣٢)ابن حجر، **فتح الباري،** ٩/ ٢٨١.
(٣٣)أحمد بن حنبل، **مسند أحمد** ، ٣٠/ ٥٦٣.
(٣٤)المزي، يوسف بن الزكي عبدالرحمن أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال** (بيروت: مؤسسة الرسالة)، ١٧/ ٣٧٥.
(٣٥)الشيرازي، **طبقات الفقهاء،** ص٢٢، ابن حزم ، **اصحاب الفتيا من الصحابة** ، ص٣٢١.
(٣٦)ابن سعد، **الطبقات الكبرى** ٢/ ٣٧٦.
(٣٧)حسين عبد الحميد النقيب، **مسند الصحابي الجليل البراء بن عازب،** ص ٢٤. ابن حزم ، **أسماء الصحابة وما لكل واحد منهم من العدد،** ص٣٣.
(٣٨)المزي، **تهذهب الكمال،** ٤ : ٣٤.

(٣٩)المزي، **تهذهب الكمال**، ٤ : ٣٥.
(٤٠)الدارمي ، **مسند الدارمي مع شرح فتح المنان**، (بيروت: دار البشائر)، ٣ : ٢٩٠.
(٤١)البوصيري، أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل ، **إتحاف الخيرة المهرة**، (دار الوطن للنشر)، ١/ ٢٣٩.
(٤٢)البخاري، **صحيح البخاري**،١/ ٥٨.
(٤٣)حسين عبد الحميد النقيب، **مسند الصحابي الجليل البراء بن عازب**، ص ٢٢.
(٤٤)ابن حجر، **الإصابة في تمييز الصحابة**،١/ ٢٤٨.
(٤٥)أبو نعيم الأصبهاني، **معرفة الصحابة**،٣/ ٤٢٩.
(٤٦)أبو عبد الله الحاكم، معرفة علوم الحديث ،ص: ٢٦٨. عبد الرشيد نعمانی، **امام ابن ماجه اور علم حديث**، ص٨٤۔
(٤٧)بشير محمد علات، **أقوال البراء بن عازب في التفسير**، ص٦٥.
(٤٨)ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، ٨/ ٥٤.
(٤٩)ابن حجر، تهذيب **التهذيب**، ١/ ٢٣٠.
(٥٠)ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، ١/ ٢٣٠.
(٥١)الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ٤/ ٢٢.
(٥٢)الخطيب البغدادي، **تقييد العلم**، ص: ١١٢.
(٥٣)بكر بن عبد الله ابو زيد، **معرفة النسخ والصحف الحديثية**، (الرياض: دار الرايه، الطبعة الاولى، ١٤١٢ھ) ، ص١٦٤.
(٥٤)الخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية**، (طبع حيدر آباد الدكن)، ص: ٢٢٠، (طبع جديد) ٢: ٥١.
(٥٥)الطبراني، **المعجم الكبير**، ١٢/ ١٤٣.
(٥٦)الحاكم أبو عبد الله، **معرفة علوم الحديث**،ص: ٢٣۴.
(٥٧)الحاكم أبو عبد الله، **معرفة علوم الحديث**،ص: ٢٣۴. **ومعرفة النسخ** ص١٥۴).
(٥٨)ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، ١١/ ٣٨١.
(٥٩)الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال** ،٢/ ١٤٠.

*اسد اللہ

پاکستانی فوجداری نظام میں توہینِ رسالت کی سزا اور بین الاقوامی انسانی حقوق: ایک تقابلی جائزہ

ماضی قریب میں ملکی اور بین الاقوامی سطح پر توہین رسالت کے جرائم میں غیر متوقع اضافہ دیکھا گیا ہے اور ہر گزرتے دن کے ساتھ اس طرح کے واقعات بڑھتے جا رہے ہیں، جو ایک تشویشناک امر ہے۔ عمومی طور پر دیکھا گیا ہے کہ اس طرح کے واقعات کو آزادیٔ اظہار رائے جیسے بین الاقوامی انسانی حقوق کے تحت جواز فراہم کر دیا جاتا ہے، اور یہ باور کرایا جاتا ہے کہ توہین رسالت پر سزا کا قانون ہر لحاظ سے بین الاقوامی انسانی حقوق کے ساتھ متصادم ہے۔

دریں حالات اس بات کا جائزہ لینے کی اشد ضرورت ہے کہ کیا ان حقوق کے تحت توہینِ رسالت کے جرم کو جواز فراہم کیا جا سکتا ہے؟ کیا توہین رسالت پر سزا کے قوانین ان انسانی حقوق کے ساتھ متصادم ہیں؟ کیا یہ حقوق ہر طرح کے حدود و قیود سے ماوراء ہیں؟ اگر ان حقوق پر کوئی قدغن لگائی جا سکتی ہے تو اس کے اصول کیا ہوں گے؟ زیر نظر مقالہ ان سوالوں کا جواب دینے کے ساتھ ساتھ اس نکتے پر بھی مشتمل ہے کہ کیا بنیادی انسانی حقوق کے بین الاقوامی اصول اور اسلامی اصول میں یکسانیت ہے یا دونوں کا موقف جداگانہ ہے؟ بصورت دوم دونوں میں تطبیق کا کوئی امکان ہے؟ اس کے ساتھ ساتھ مقالہ میں یہ وضاحت بھی کی گئی ہے کہ توہینِ رسالت پر سزا کا پاکستانی قانون، بین الاقوامی انسانی حقوق کے کون کون سے وثائق سے متصادم ہے اور اس بارے میں شرعی اور قانونی موقف کیا ہے؟

۱۔ مقدمہ:

مجموعہ تعزیراتِ پاکستان (Pakistan Penal Code, Act XLV of 1860) استعماری دور کا تعزیراتی قانون ہے جسے قیامِ پاکستان کے بعد ضروری تبدیلیوں کے ساتھ پاکستان میں نافذ کیا گیا تھا، اس قانون میں توہینِ رسالت، توہینِ مذہب اور مقدسات کے احترام کے حوالے سے مختلف دفعات موجود ہیں، جن کو (Blasphemy Laws) کہا جاتا ہے، ان جرائم پر جرمانہ، قید اور مختلف عرصے کے لیے قید بامشقت جیسی سزائیں

* پی ایچ ڈی فقہ و اصول فقہ، لیکچرار شریعہ، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد

تجویز کی گئی ہیں، جب کہ توہین رسالت کے جرم پر سزائے موت کی سزا تجویز کی گئی ہے [۱]۔

یوں تو مجموعہ تعزیراتِ پاکستان کے توہینِ مذہب سے متعلقہ باب میں کافی ساری دفعات ہیں، لیکن ہمارا موضوعِ بحث سیکشن ۲۹۵-سی ہے، جس کا اضافہ قانون میں "پاکستان پینل کوڈ، ترمیم نمبر ۳، مجریہ سال ۱۹۸۶ء" کے ذریعے کیا گیا اور پارلیمنٹ نے ۱۲ اکتوبر ۱۹۸۶ء کو اس کی باقاعدہ منظوری دی۔ اس منظوری سے قبل کی ایک لمبی داستان ہے کہ کس طرح یہ قانون معرض خیال سے معرض وجود میں آیا۔ متعلقہ سیکشن کے الفاظ مندرجہ ذیل ہیں:

295-C. Use of derogatory remarks, etc., in respect of the Holy Prophet: Whoever by words, either spoken or written, or by visible representation or by any imputation, innuendo, or insinuation, directly or indirectly, defiles the sacred name of the Holy Prophet Muhammad (peace be upon him) shall be punished with death, or imprisonment for life, and shall also be liable to fine[2].

اس سیکشن میں تصریح کی گئی ہے کہ جس شخص سے بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شانِ اقدس میں اشارۃً، کنایۃً، یا صراحۃً توہین آمیز کلمات صادر ہوں، اسے سزائے موت دی جائے گی یا عمر قید سزا دی جائے گی، اس کے ساتھ اسے جرمانہ بھی دینا ہوگا۔

یہاں اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ متعلقہ سیکشن میں عمر قید کی سزا کا ذکر بھی موجود ہے لیکن قانوناً اس کی کوئی حیثیت نہیں، اس لیے کہ وفاقی شرعی عدالت اسے قرآن و حدیث سے متصادم قرار دے کر صرف سزائے موت ہی سزا طے کر چکی ہے [۳]۔

۲- قانونِ توہینِ رسالت پر اعتراضات:

توہینِ رسالت کے مذکورہ بالا قانون کو تعزیراتِ پاکستان میں شامل کر لینے کے بعد مختلف حلقوں کی جانب سے مختلف جہات سے نشانہ بنایا جاتا رہا، اور اس پر مختلف حیثیتوں سے اعتراضات کیے گئے۔

ان میں کچھ اعتراضات کا تعلق بذاتِ خود قانون سے ہے، جیسے کہ قانون کی زبان میں ابہام کی وجہ سے اس میں بہت جامعیت اور شمول پایا جاتا ہے، قانون میں مجرمانہ ذہنیت کی تصریح نہیں ہے، قانون میں کسی معذور شخص کو استثناء نہیں دی گئی، اور یہ کہ قانون صرف اسلام ہی کے ساتھ مخصوص ہے۔

کچھ اعتراضات کا تعلق قانون پر عمل درآمد کے طریقہ کار سے ہے، جیسے کہ ملزم کو آزاد، منصفانہ اور غیر جانبدار عدالتوں کے سامنے ٹرائل کا حق نہیں دیا جاتا، اسے ضمانت پر رہائی کی سہولت فراہم نہیں کی جاتی، مجرم ثابت ہونے سے

قبل اسے طویل مدت تک حبسِ بے جا میں رکھا جاتا ہے (یہ مدت کبھی دس سال سے بھی تجاوز کر جاتی ہے)، اس ضمن میں پاکستان میں تفتیشی اداروں کو بھی موردِ الزام ٹھہرایا جاتا ہے، جو کہ قانون پر منصفانہ عمل درآمد میں کوتاہی سے کام لیتے ہیں۔

کچھ اعتراضات عمومی نوعیت کے ہیں، جیسے کہ اس قانون کے ذریعے اقلیتوں کو نشانہ بنایا جاتا ہے، اسے ذاتی مقاصد اور سیاسی مفادات کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، توہینِ مذہب کا الزام لگ جانے کے بعد ملزم کو ہراساں کیا جاتا ہے، اسے قتل کی دھمکیاں دی جاتی ہیں وغیرہ وغیرہ۔

ان میں سے کچھ اعتراضات توہینِ رسالت کے قانون کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ اس کی بنیادی وجہ پاکستانی عدالتی نظام ہے۔ چنانچہ جرم ثابت ہونے سے قبل طویل حبسِ بے جا صرف توہینِ رسالت کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ دیگر جرائم میں بھی بسا اوقات ملزم کو اتنا عرصہ قید رکھا جاتا ہے جو پاکستانی قانون کے بموجب عمر قید کے قریب ہوتا ہے۔ کبھی تو ملزم قید میں مر جاتا ہے اور مرنے کے بعد اس کی بیگناہی کا مژدہ عدالت سنا دیتی ہے[۴]۔ دیوانی مقدمات میں تو کئی دہائیوں تک فیصلہ نہ ہونا معمول سا بن گیا ہے[۵]۔ لیکن اس کا مداوا ہرگز یہ نہیں کہ قانون کو ہی ختم کر لیا جائے، بلکہ اس کا حل یہ ہے کہ انہی مسائل کے اسباب کی کھوج لگا کر انہیں ختم کیا جائے اور قانون کو مؤثر کیا جائے۔

اس کے علاوہ پولیس کی نااہلی کا تعلق بھی صرف توہینِ مذہب کے مقدمات کے ساتھ نہیں، بلکہ دیگر مقدمات میں بھی بسا اوقات بعد میں پتہ چلتا ہے کہ پولیس نے ابتدائی رپورٹ (FIR: First Information Report) قانونی طریقے سے تیار نہیں کی یا اس میں غیر متعلقہ دفعات لکھ دیے جس سے کبھی کبھار مجرم سزا سے بچ جاتا ہے اور کبھی ناکردہ جرائم کی سزا پا لیتا ہے[۶]۔ اس لیے ان مسائل کے خاتمے کے لیے سنجیدہ اقدامات کرنا از حد ضروری ہیں۔

کچھ اعتراضات کا تعلق البتہ توہینِ رسالت کے قانون کے ساتھ ہے، جیسے کہ ججز اور وکلاء کو ہراساں کرنا، دھمکیاں دینا وغیرہ وغیرہ، بلکہ اب تو معمول کی سی بات بن گئی ہے۔ خاص طور پہ ماتحت عدالتوں کے ججز کو ان مشکلات کا زیادہ سامنا کرنا پڑتا ہے۔ لیکن اس صورتحال کو پیدا کرنے میں سبھی لوگ ذمہ دار ہیں، حکومت کی کوتاہی یہ ہوتی ہے کہ وہ اس طرح کے معاملات میں براہ راست بیرونی مداخلت کو قبول کر لیتی ہے اور قانون پر عمل درآمد میں بے جا پس و پیش سے کام لیتی ہے جس سے عوام کا نظامِ انصاف سے اعتماد اٹھ جاتا ہے۔ ججز کی کوتاہی یہ ہوتی ہے کہ مقدمات کے تصفیہ میں بلا ضرورت تاخیر کرتے رہتے ہیں، جس سے عوام کا اشتعال بڑھتا جاتا ہے۔ چونکہ عوام کی اکثریت ان قانونی

پیچیدگیوں سے ناواقف ہوتی ہے اور ان کا خیال ہوتا ہے کہ ہر ملزم کے چھوٹنے کی وجہ عدالت کی طرفداری ہوتی ہے، اس لیے وہ قانون کو ہاتھ میں لینے کی کوشش میں ہوتے ہیں، جس کی وجہ سے پورے معاشرے میں بے چینی اور اضطراب پھیلتا رہتا ہے۔ اس لیے اس صورتحال میں سب کی مشترکہ ذمہ داری ہے کہ وہ قانون پر بہتر عمل درآمد میں اپنا ممکنہ کردار ادا کریں۔

زیرِ نظر مقالے میں ہمارا موضوع خصوصی طور پر وہ اعتراضات ہیں جن کا تعلق بین الاقوامی انسانی حقوق کے تناظر سے ہے، جس پر ہم ذیل میں تفصیلی گفتگو کرتے ہیں۔

۱ء۲- قانونِ توہینِ رسالت اور بین الاقوامی انسانی حقوق کا قانون:

بنیادی حقوق وہ حقوق ہیں جو کسی بھی انسان کو بحیثیتِ انسان حاصل ہوتے ہیں، چاہے اس کا تعلق کسی بھی فرقے، جنس اور ریاست سے ہو[۷]۔ موجودہ دنیا کے تمام ممالک کے آئین اس کے تحفظ کی ضمانت دیتے ہیں، اور بین الاقوامی انسانی حقوق کی تمام دستاویزات اس پر زور دیتی ہیں۔

اسلامی قانون بھی ان حقوق کو تسلیم کرتا ہے، لیکن ان کو اسلامی تعلیمات کے ماتحت قرار دیتا ہے، اور ان حقوق کو یوں آزاد نہیں چھوڑتا، جس سے دوسروں کے حقوق متاثر ہوں۔

بنیادی حقوق ان کو اس لیے بھی کہا جاتا ہے کہ کوئی ریاستی ادارہ یا فرد ان کو معطل نہیں کر سکتا، یہ حقوق انسان کو محض انسان ہونے کی بناء پر حاصل ہوتے ہیں، جو رنگ، نسل، مذہب، علاقہ اور ملک کے امتیازات سے ماوراء ہیں۔ یہ کسی ریاست کی منظوری یا معاہدے سے دریافت شدہ نہیں ہے بلکہ ہر انسان کو فطری طور پر حاصل ہیں۔ کوئی ریاست اپنے شہری کو اس سے اگر محروم رکھتی ہے تو اسے فطرت کے عطا کردہ حقوق کا غاصب سمجھا جاتا ہے۔

انہی حقوق میں سے ایک حق عقیدہ اور اظہار رائے کی آزادی کا بھی ہے، جس کو تمام مذاہب، قوانین اور آئین تسلیم کرتے ہیں لیکن کچھ لوگوں نے اسے اسلام کے ساتھ کھلواڑ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کا ذریعہ بنالیا ہے۔

اسلام کے ارتقائی دور میں لوگ اس گھناؤنے جرم کے عادی نہیں تھے اور مسلمانوں کے خوف سے اس کی جرأت بھی نہیں کر سکتے تھے، لیکن جب مسلمان کمزور ہو کر گروہی، لسانی، مسلکی اور جغرافیائی اختلافات میں بٹ گئے، تو اسلام کے خلاف فکری یلغار شروع ہوئی، اور اسی ضمن میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی ایک تسلسل کے ساتھ شروع ہوئی۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلمانوں کا اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے تعلق معمول کی نوعیت کا نہیں، بلکہ ہر مسلمان نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شانِ اقدس کی دفاع میں فدا ہونے کو اپنا نصب العین سمجھتا ہے، اس کے پیش نظر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان گرامی ہوتا ہے جس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "تم میں سے کوئی اس وقت تک مومن نہیں ہو سکتا جب تک کہ مجھ سے اپنے والد، اپنے بیٹوں، بلکہ سبھی لوگوں سے زیادہ محبت نہ کرے"[۸]۔

موجودہ صدی میں اکثر دیکھا گیا کہ بعض اخبارات، رسائل اور مغربی ویب سائٹس کی جانب سے بارہا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شانِ اطہر میں گستاخی کی ناپاک جسارت کی گئی، ان کی ذاتِ گرامی کے بارے میں افتراء پر مبنی فلمیں بنائی گئیں، جس کے ردِ عمل میں نہ صرف مسلمانوں بلکہ معتدل غیر مسلموں کی طرف سے بھی وسیع پیمانے پر احتجاج کیا گیا۔ان تمام شرمناک افعال کے لیے عموماً آزادئ اظہار رائے کا سہارا لیا جاتا ہے۔

توہینِ رسالت کو جرم قرار دینے کے قانون کو آزادئ اظہار رائے کے مسلمہ حق پر پابندی کے مترادف قرار دیا جاتا ہے، اس ضمن میں بین الاقوامی اعلامیوں، دستاویزات، معاہدوں، اور انسانی حقوق کی کمیٹیوں کے فیصلوں کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے، اور اس بات پر زور دیا جاتا ہے کہ تمام ریاستوں پر لازم ہے کہ وہ اپنے نظام اور قوانین کو ان عالمی دستاویزات سے ہم آہنگ بنائیں، اور ایسے قوانین کا خاتمہ کریں جو ان دستاویزات سے (ان کی تعبیر کے مطابق) متصادم ہوں۔

پاکستان کے بارے میں ان کا خصوصی طور پر دعوی ہے کہ توہینِ مذہب کے قوانین انسانی حقوق کے بین الاقوامی معیارات سے مطابقت نہیں رکھتے، یہ قوانین آزادئ اظہار رائے اور آزادئ مذہب پر غیر ضروری قدغن لگاتے ہیں، جب کہ ان حقوق کی ضمانت انسانی حقوق کے عالمی منشور میں بھی دی گئی ہے اور پاکستانی آئین اور دیگر ملکی قوانین بھی اس کی ضمانت دیتے ہیں[۹]۔

انٹرنیشنل کمیشن آف جیورسٹس(International Commission of Jurists) کی رپورٹ میں کہا گیا ہے کہ: "جب سے توہینِ رسالت کے جابرانہ قوانین کی منظوری دی گئی ہے، پاکستانی سول سوسائٹی کے کارکنوں، انسانی حقوق کی تنظیموں، ماہرینِ تعلیم، ججز اور حکومت کے اراکین نے اس کی مذمت کی ہے، اور ان قوانین کے بارے میں تشویش کا اظہار کیا ہے۔ اقوام متحدہ کے رکن ممالک کی طرف سے انسانی حقوق کونسل میں پاکستان کے ریکارڈ کے جائزے کے دوران بھی ان خدشات کا اظہار کیا گیا۔ بین الاقوامی انسانی حقوق کی تنظیموں نے بھی توہینِ

مذہب سے متعلقہ قوانین کو بین الاقوامی دستاویزات کے خلاف قرار دے کر اس کے خاتمے یا بنیادی ترمیم پر زور دیا"[۱۰]۔

کمیشن نے مزید قرار دیا کہ پاکستان میں آزادیٔ اظہار رائے اور مذہب یا عقیدے کی آزادی پر توہینِ رسالت کے قوانین کی شکل میں قدغن لگانا بین الاقوامی انسانی حقوق کی صریح خلاف ورزی ہے، اور شہری اور سیاسی حقوق کے بین الاقوامی معاہدے(ICCPR: The International Covenant on Civil and Political Rights)کے تحت پاکستان پر عائد کردہ ذمہ داریوں کی بھی خلاف ورزی ہے، جس کی رو سے انسانی حقوق کے احترام، منصفانہ ٹرائل، اور تشدد ، ظالمانہ یا توہین آمیز سلوک کی ممانعت پر زور دیا گیا ہے[۱۱]۔

ججز اور وکلاء کی آزادی پر اقوام متحدہ کے خصوصی نمائندے گیبریلا کنول نے ۲۰۱۲ء میں پاکستان کے مشن کے بعد اس رائے کا اظہار کیا کہ:"یہ قوانین انتہا پسند مذہبی گروہوں کے مفادات کی تکمیل کرتے ہیں اور نہ صرف پاکستان کے آئین سے بلکہ بین الاقوامی انسانی حقوق سے بھی مطابقت نہیں رکھتے"[۱۲]۔

۲ء۲-انسانی حقوق کی بین الاقوامی اور مقامی دستاویزات اور قانون توہین رسالت:

انسانی حقوق کی تنظیمیں اور مختلف بین الاقوامی غیر سرکاری ادارے اکثر اس بات پر زور دیتی ہیں کہ توہینِ رسالت کے قوانین درج ذیل دستاویزات اور انسانی حقوق کے عالمی اعلانات کی خلاف ورزی کرتے ہیں:

۱-انسانی حقوق کا عالمی اعلامیہ (Universal Declaration of Human Rights):

یہ اعلامیہ (UDHR)انسانی حقوق کی تاریخ میں ایک اہم تاریخی دستاویز ہے، جس کا مسودہ دنیا بھر سے مختلف قانونی اور ثقافتی پس منظر سے تعلق رکھنے والے نمائندوں نے تیار کیا، اور جنرل اسمبلی نے ۱۰ دسمبر ۱۹۴۸ء کو پیرس میں اس اعلامیہ کو قرارداد نمبر (۲۱۷-اے) کے ذریعے منظور کیا۔اس کو انسانی حقوق کے ایک مشترکہ معیار کے طور پر پیش کیا جاتا ہے اور دنیا کی تقریباً ۵۰۰ زبانوں میں اس ترجمہ کیا جا چکا ہے[۱۳]۔

توہینِ رسالت کا قانون اس اعلامیہ کے دفعہ ۱۸ اور ۱۹ سے متصادم ہے۔

اعلامیہ کی دفعہ ۱۸ کا متن یہ ہے:

"ہر انسان کو آزادئ فکر، آزادئ ضمیر اور آزادئ مذہب کا پورا حق ہے۔ اس حق میں مذہب یا عقیدے کو تبدیل کرنے، پبلک میں یا نجی طور پر، تنہا یا دوسروں کے ساتھ مل جل کر عقیدے کی تبلیغ، عمل، عبادت اور مذہبی رسمیں پوری کرنے کی آزادی بھی شامل ہے"۔

دفعہ ۱۹ کا متن درج ذیل ہے:

"ہر شخص کو اپنی رائے رکھنے اور اظہارِ رائے کی آزادی کا حق حاصل ہے۔ اس حق میں یہ امر بھی شامل ہے کہ وہ آزادی کے ساتھ اپنی رائے قائم کرے ،بغیر ملکی سرحدات کی رعایت کے کسی بھی ذریعے سے علم اور خیالات کی تلاش کر کے انہیں حاصل کرے اور ان کی تبلیغ کرے"[۱۴]۔

۲-شہری اور سیاسی حقوق سے متعلق بین الاقوامی معاہدہ (ICCPR):

یہ معاہدہ ایک عالمی دستاویز ہے جسے اقوامِ متحدہ کی جنرل اسمبلی نے ۱۶ دسمبر ۱۹۶۶ء کو قرارداد نمبر (۲۲۰۰-ا) کے ذریعے منظور کیا اور ۲۳ مارچ ۱۹۷۶ء کو اسے نافذ کیا گیا۔ دنیا کے بیشتر ممالک بشمول عرب اور دیگر اسلامی ممالک نے اس معاہدہ کی توثیق کی۔ پاکستان نے بھی ۲۰۱۰ء میں اس معاہدے پر دستخط کیے جس کے بعد پاکستان اپنے قوانین کو اس معاہدے کے مطابق ڈھالنے کا پابند ہے۔ یہ معاہدہ آزادئ فکر، آزادئ ضمیر، آزادئ مذہب اور عقیدے کے تحفظ (دفعہ ۱۸) کے سلسلے میں کسی بھی ملک کی ذمہ داریوں کے لیے بنیادی قانونی دائرہ کار فراہم کرتا ہے۔ مزید یہ معاہدہ آزادئ اظہار رائے (دفعہ ۱۹)، قانون کے سامنے مساوات اور امتیازی سلوک کی ممانعت (دفعہ ۲، ۲۶ اور ۲۷)، اور مقدمے کی منصفانہ سماعت (دفعہ ۱۴) پر بھی زور دیتا ہے، اور تمام ممالک کو اس بات کا پابند بناتا ہے کہ وہ اپنے مقامی قوانین کو اس معاہدے سے ہم آہنگ بنائیں[۱۵]۔

توہینِ مذہب سے متعلق پاکستانی قوانین (خاص طور پر دفعہ ۲۹۵-سی) اس معاہدے کے متعدد شقوں سے مطابقت نہیں رکھتے۔

۳-مذہب اور عقیدے کی بنیاد پر ہر قسم کی عدمِ برداشت اور امتیازی سلوک کے خاتمے سے متعلق اقوام متحدہ کا 1981ء کا اعلامیہ:

اقوامِ متحدہ کی طرف سے جاری کردہ یہ اعلامیہ(Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief)مذہبی حقوق کے حوالے سے ایک اہم بین الاقوامی دستاویز ہے جو مذہب کی بنیاد پر عدم برداشت یا امتیازی سلوک کو ممنوع قرار دیتا ہے، اسے اقوامِ متحدہ کی جنرل اسمبلی نے ۲۵ نومبر ۱۹۸۱ کو منظور کیا تھا۔

توہینِ رسالت کے قانون پر اعتراض یہ ہے کہ یہ قانون اس اعلامیہ کے دفعہ ۲، ۳، ۴، ۶ اور ۷ کی مخالف ہے، جس میں ہر شخص کو فکر، ضمیر اور مذہب کی آزادی دی گئی ہے ، اور اس بات کی تاکید کی گئی ہے کہ کسی بھی شخص کو ریاست، ادارہ یا افراد کی جانب سے مذہب یا عقیدے میں اختلاف کی بنیاد پر امتیازی سلوک کا نشانہ نہیں بنایا جا سکتا[۱۶]۔

۴-قومی، نسلی، مذہبی یا لسانی اقلیتوں سے تعلق رکھنے والے افراد کے حقوق کا اعلامیہ:

اس اعلامیہ(Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities) کو اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی کی ایک قرارداد کے ذریعے ۱۸ دسمبر ۱۹۹۲ ء کو منظور کیا گیا تھا۔

توہینِ رسالت کے قانون پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ قانون مذکورہ بالا اعلامیہ کے دفعہ ۲ اور ۴ کی خلاف ورزی کرتا ہے، جس میں کہا گیا ہے کہ اقلیتوں سے تعلق رکھنے والے افراد کو اپنی ثقافت پر عمل پیرا ہونے، اپنے مذہب پر عمل کرنے، اور اپنی زبان بولنے کا حق بغیر کسی مداخلت یا امتیاز کے آزادانہ طور پر حاصل ہے، اور ان کو اس قابل بنانا ریاست کی ذمہ داری ہے [۱۷]، جب کہ توہینِ رسالت کے قانون کی رو سے اقلیتوں کے ان حقوق پر قدغن لگائی گئی ہے۔

۵-انسانی حقوق پر یورپی کنونشن(European Convention on Human Rights):

انسانی حقوق پر یورپی کنونشن (ECHR)ایک بین الاقوامی معاہدہ ہے جس کا مقصد برِّاعظم یورپ میں انسانی حقوق اور بنیادی آزادیوں کا تحفظ کرنا ہے، اس کی منظوری یورپین کونسل نے ۳ ستمبر ۱۹۵۳ء کو دی تھی۔

توہینِ رسالت کے قوانین اس کنونشن کے دفعہ ۹ اور دفعہ ۱۰ سے متعارض ہیں جو آزادئ فکر، آزادئ

مذہب اور آزادیٔ اظہار رائے سے متعلق ہیں[۱۸]۔

۶-آئین پاکستان ۱۹۷۳ء:

توہینِ رسالت کے قانون پر یہ اعتراض بھی کیا جاتا ہے کہ یہ پاکستانی آئین کے منافی ہے، جو تمام بنیادی آزادیوں کی ضمانت دیتا ہے، جن میں عقیدہ کی آزادی اور آزادیٔ اظہار رائے بھی شامل ہیں[۱۹]۔

۳ء۲-سزائے موت اور انسانی حقوق کا قانون:

ویسے تو توہینِ مذہب کے جملہ قوانین کو انسانی حقوق کی دستاویزات سے متعارض قرار دیا جاتا ہے، لیکن خاص طور پر توہین رسالت کی سزا پر اعتراض کیا جاتا ہے، اس لیے کہ دفعہ ۲۹۵-سی کے مطابق توہینِ رسالت کی سزا سزائے موت ہے، چنانچہ اس بارے میں عمومی طور پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ لازمی سزائے موت کا نفاذ انسانی حقوق کی خلاف ورزی ہے، خاص طور پر زندگی گزارنے کا حق اور ظالمانہ، غیر انسانی سزا، توہین آمیز سلوک اور تشدد کا نشانہ نہ بننے کا حق ، جس کی ضمانت انسانی حقوق کے عالمی اعلامیہ کا دفعہ ۳، اور ۵ دیتے ہیں۔

حالیہ کچھ سالوں کے دوران بین الاقوامی و علاقائی برادری نے سزائے موت کے خلاف کئی دستاویزات کی منظوری دی ہے، جن میں کچھ درج ذیل ہیں:

- شہری اور سیاسی حقوق کے بین الاقوامی معاہدے کے ساتھ ملحق دوسرا اختیاری پروٹوکول، جس کا مقصد سزائے موت کو ختم کرنا ہے۔
- سزائے موت کے خاتمے سے متعلق انسانی حقوق کے یورپی کنونشن کا پروٹوکول نمبر ۶۔
- انسانی حقوق کے یورپی کنونشن کا پروٹوکول نمبر ۱۳، جو ہر حال میں سزائے موت کے خاتمے پر زور دیتا ہے۔
- سزائے موت کے خاتمے کے لیے انسانی حقوق کے امریکی کنونشن کا پروٹوکول[۲۰]۔

بین الاقوامی قانون میں مزید یہ بھی کہا گیا ہے کہ سزائے موت کا استعمال سنگین ترین جرائم تک ہی محدود ہونا چاہیے[۲۱]۔ چنانچہ اقوامِ متحدہ کی اقتصادی اور سماجی کونسل نے سزائے موت کی سزا کا سامنا کرنے والے افراد کے حقوق کے تحفظ کے لیے جو قانون ۲۵ مئی ۱۹۸۴ء کو منظور کیا تھا، اس کی رو سے

سزائے موت صرف ان سنگین ترین جرائم میں دی جا سکتی ہے جن کے نتائج نہایت ہی بھیانک ہوتے ہیں، اس کے علاوہ دیگر جرائم میں سزائے موت نہیں دی جا سکتی[۲۲]۔

سزائے موت کو ابھی دنیا کے ممالک کے قوانین سے مکمل طور پر ختم نہیں کیا گیا، لیکن اسے ختم کرنے کے لیے بین الاقوامی سطح پر کوششیں کی جا رہی ہیں، اور پاکستان ان چند باقی ممالک میں سے ہے جس نے تا ہنوز سزائے موت کے قوانین کو ختم نہیں کیا ہے[۲۳]۔

۳-انسانی حقوق اور توہین رسالت کا قانون: شرعی نقطہ نظر:

اس سے قبل متعدد بین الاقوامی دستاویزات، معاہدات اور اعلانات کی تفصیل گزر چکی جو فکر، ضمیر، مذہب، عقیدہ اور اظہار رائے کی آزادی کی ضمانت دیتے ہیں، اور توہینِ رسالت کا قانون بادی النظر میں ان تمام دستاویزات سے متصادم نظر آتا ہے، لیکن بنیادی سوال یہ ہے کہ ان اعلامیوں اور دستاویزات کے بارے میں اسلامی قانون کی رو کیا موقف اختیار کیا جانا چاہیے؟ اس سوال پر ذیل میں گفتگو کی جاتی ہے۔

۳۔۱ انسانی حقوق کے عالمی اعلانات اور اسلام:

انسانی حقوق کے عالمی اعلانات کے بارے میں اسلام کا موقف جاننے سے قبل کئی سوالات کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے۔

پہلا سوال یہ ہے کہ کیا یہ آزادیاں ہر قسم کی قیود سے ما وراء ہیں یا اس پر کچھ پابندیاں ہیں؟ مثال کے طور پر اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ امیروں نے غریبوں ہی کی مدد سے مال کمایا، اب امیروں کے پاس سب کچھ مہیا ہے اور غریب نانِ جویں کو ترس رہا ہے، اس وجہ سے غریبوں کو اجازت ہے کہ وہ امیروں کا مال لوٹیں۔ اب کیا اس شخص کو آزادیٔ اظہار رائے کے تحت اس رائے کے اظہار کی اجازت دی جا سکتی ہے؟ اس کا جواب لازمی طور پر، لبرل اصولوں تک کی رو سے بھی، نفی میں ہے، اس لیے کہ اس سے امن عامہ خراب ہونے کا قوی اندیشہ ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ آزادیاں مطلق نہیں بلکہ اس پر کچھ قیود ہیں۔

اب **دوسرا سوال** یہ ہے کہ ان پابندیوں کا فیصلہ کون کرے گا اور کس بنیاد پہ کرے گا؟ اور کس طریق کار کے تحت کرے گا؟

یہی وہ بنیادی سوال ہے جس میں مغرب اور اسلام کا رستہ الگ ہو جاتا ہے، مغرب عقل کی بنیاد پر ان بنیادوں کا فیصلہ کرنے کا قائل ہے، جب کہ ان معیارات اور نظریات پر سب کا اتفاق ممکن نہیں۔ اسلامی نقطہ نظر سے ان پابندیوں کا واحد معیار وحی ہے جو ہمارے پاس قرآن وحدیث کی شکل میں موجود ہے۔

اہل مغرب کے ہاں انسانی حقوق کی بنیاد یہ ہے کہ تمام ادیان عالم برابر ہیں اور ان کے متبعین کو بغیر کسی فرق کے یکساں آزادی حاصل ہے۔ چنانچہ ان کے ہاں کسی مذہب کو دوسرے مذہب پر برتری حاصل نہیں ہے۔لہٰذا اگر مسلم ریاست اس حق کی دعوے دار ہو کہ وہ کسی کافر ریاست سے مطالبہ کرے کہ یا تو اس کے افراد اسلام لے آئیں یا جزیہ دے کر اسلام کی بالادستی قبول کر لیں یا جنگ کے لیے تیار ہو جائیں، تو یا تو یہ حق عیسائی اور یہودی ریاست کے پاس بھی ہونا چاہیے، یا کسی بھی ریاست کے پاس یہ حق نہیں ہونا چاہیے۔

اور اگر اسلام یہ فیصلہ کرتا ہے کہ جو بھی اسلام چھوڑ کر یہودیت یا عیسائیت قبول کرے گا تو اسے مہلت دی جائے گی کہ یا تو وہ دوبارہ اسلام قبول کرے ورنہ اسے قتل کر دیا جائے گا، تو عیسائیت یا یہودیت کے پاس بھی یہ حق ہونا چاہیے کہ وہ بھی اس بات کا مطالبہ کریں کہ جو شخص عیسائیت یا یہودیت چھوڑ کر اسلام قبول کرے تو اسے بھی قتل کر دیا جائے۔

جبکہ اس کے بالمقابل اسلام اس بات کا دعوے دار ہے کہ اللہ تعالی کے نزدیک پسندیدہ دین، اسلام ہی ہے،اور اسلام قبول کرنے کے بعد کسی کو کوئی اور دین قبول کرنے کا اختیار نہیں، اس بالادستی کے پیش نظر اسلام کو کچھ ایسی خصوصیات دی گئی ہیں جو کسی اور مذہب کو حاصل نہیں، جس پر ہم آگے ذرا تفصیل سے گفتگو کریں گے۔

تیسرا سوال یہ ہے کہ توہینِ رسالت جرم ہے یا نہیں؟ اگر یہ جرم ہے تو کیا اس پر سزا ہونی چاہیے یا نہیں؟

منصبِ رسالت سے قطع نظر، کسی بھی شخص کی توہین کو قوانینِ عالم میں جرم تصور کیا جاتا ہے، اور مختلف ممالک کی قوانین میں -قید اور جرمانے کی شکل میں- اس کی سزا بھی موجود ہے، کسی بھی ملک کے قانون میں کسی شخص کی توہین کو کسی انسان کا بنیادی حق نہیں قرار دیا گیا۔

اہلِ مغرب بھی اس بات کے قائل ہیں کہ کسی شخص کی توہین کرنا سزا کا مستوجب ہے، لیکن وہ اس کو

جرم تب مانتے ہیں جب کسی زندہ شخص کی توہین کی جائے، اور وہ خود دعوی دائر کرے، لہٰذا کسی مردہ شخص کی توہین کو جرم نہیں سمجھا جاتا۔[۲۴]

یہ دلیل نہایت کمزوراور بے بنیاد ہے ، اس لیے کہ جب ایک عام آدمی کی توہین جرم ہے، تو اس شخصیت کی توہین کیونکر جرم نہ ہو جن کی توہین سے دنیامیں بسنے والے کروڑوں مسلمانوں کی دل آزاری ہوتی ہے اور جن کی عزت وحرمت دنیابھر کے کروڑوں مسلمانوں کے دین ومذہب کابنیادی حصہ ہے۔

جہاں تک جرم پر سزاکی بات ہے تواگراعتراض یہ ہو کہ سزائے موت بذات خود ایک سخت سزا ہے، تو یہ اعتراض تو اس لیے بے جا ہے کہ سزائے موت اب بھی دنیا کے بہت سے ممالک کی قوانین میں بہت جرائم پر سزاکے طورپررائج ہے(جیساکہ گزرچکا)۔ اور اگر اعتراض یہ ہے کہ جرم کے مقابلے میں سزا سخت ہے، تو جرم کی شدّت وخفت کافیصلہ کرنے کا اختیار اس معاشرے کے پاس ہے جن کو اس شنیع فعل سے تکلیف ہوتی ہے،اس لیے مسلمانوں کو ہی یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ اس جرم پر کسی سزا کا قانونی طورپرتقرر کردیں۔ لہذا اگر کسی مسلم ملک کا پارلیمنٹ قانونی تقاضے پورا کرنے کے بعد اس جرم کو سزائے موت کا مستوجب قرار دے تو دوسروں کواس پر اعتراض کا کوئی حق نہیں پہنچتا۔

اہلِ مغرب کامسئلہ یہ ہے کہ انہوں نے اپنے معاشرتی معاملات میں مذہب اور عقیدہ کو پسِ پشت ڈال لینے کے بعد انبیاء کے تقدس سے بیزاری اختیار کر لی، اب وہ چاہتے ہیں کہ مسلمان بھی ان کی پیروی کریں،اورآقائے نامدار صلی اللہ علیہ وسلم سے براءت کا اظہار کر دیں۔

؎این خیال است ومحال است وجنوں۔

حیرت کی بات ہے کہ وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی توہین کو آزادئ اظہارِ رائے کے تحت جائز تصور کرتے ہیں،اوراس کی وجہ سے مسلم معاشرے پر پڑنے والے اثرات اور کروڑوں مسلمانوں کے تاثرات و احساسات کو نظر انداز کرتے ہیں، اور صرف اسی ناہنجار کے حقوق کی بات کرتے ہیں جس نے اس قبیح فعل کا ارتکاب کیا،

؎بایں عقل ودانش بباید گریست۔

۲ء۳-اسلامی قانون اور بین الاقوامی قانون میں انسانی حقوق کی بنیادیں:

گذشتہ عنوان میں مختصراًاس بات کی طرف اشارہ ہوچکا، کہ انسانی حقوق کی بنیادوں میں اہلِ مغرب اور

اسلام کا نقطہ نظر ایک دوسرے سے جداگانہ ہے، اہلِ مغرب کا خیال ہے کہ تمام مذاہب و ادیان آپس میں برابر ہیں، اور کسی بھی مذہب کو دوسرے مذہب پر کوئی برتری حاصل نہیں ہے، انسانی حقوق کے عالمی اعلامیہ میں اس بات کی تاکید کی گئی ہے[۲۵]۔

اسلام اس اصول کا انکار کرتا ہے، اسلام اس بات کا دعوے دار ہے کہ جب اللہ تعالی نے انسان کو زمین پر اپنا خلیفہ بنایا، تو اللہ کا منشا یہ تھا کہ زمین میں عدل و انصاف کا راج ہو، اور تمام انسان اللہ کی بندگی کے قائل ہوں۔ چنانچہ اللہ تعالی نے مختلف اوقات میں انسانوں کو اس بات کی طرف بلانے کے لیے مختلف انبیاء کرام بھیجے ،اور ہر زمانے میں ایک شریعت کو نافذ کیا ،اور انسانوں کو اس پر چلنے کا حکم دیا۔

اس انتظام کی وجہ یہ تھی کہ یہ بات اللہ تعالی کے علم میں تھی کہ زمین میں امن و آشتی اسی وقت ممکن ہے جب وہاں پر حکومت ایسے لوگوں کی ہو جو حکومت کو اللہ کی دی ہوئی امانت سمجھ کر اللہ کے بتائے ہوئے احکام کے مطابق چلائیں، اور اس حکومت کی بنیاد انسانی معیارات اور پسند ناپسند کے بجائے اللہ تعالی کی وحی پر ہو۔ چنانچہ ارشاد فرمایا:

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ﴾[۲۶].

ترجمہ: تم میں سے جو لوگ ایمان لے آئے ہیں اور جنہوں نے نیک عمل کیے ہیں، ان سے اللہ نے وعدہ کیا ہے کہ وہ انہیں ضرور زمین میں اپنا خلیفہ بنائے گا، جس طرح ان سے پہلے لوگوں کو بنایا تھا، اور ان کے لیے اس دین کو ضرور اقتدار بخشے گا جسے ان کے لیے پسند کیا ہے۔

مزید ارشاد فرمایا:

﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ، الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾[۲۷].

ترجمہ: اور اگر اللہ لوگوں کے ایک گروہ (کے شر) کو دوسرے کے ذریعے دفع نہ کرتا رہتا تو خانقاہیں اور کلیسا اور عبادت گاہیں اور مسجدیں جن میں اللہ کا کثرت سے ذکر کیا جاتا ہے، سب مسمار کردی جاتیں۔ اور اللہ ضرور ان لوگوں کی مدد کرے گا جو اس (کے دین) کی مدد کریں گے۔ بلاشبہ اللہ بڑی قوت والا، بڑے اقتدار والا ہے۔ یہ ایسے لوگ ہیں کہ اگر ہم انہیں زمین

میں اقتدار بخشیں تو وہ نماز قائم کریں، اور زکوٰۃ ادا کریں، اور لوگوں کو نیکی کی تاکید کریں، اور برائی سے روکیں، اور تمام کاموں کا انجام اللہ ہی کے قبضے میں ہے۔

پھر اس کے ساتھ اللہ تعالی نے یہ انتظام فرمایا کہ جب اس نظام اور شریعت کی طرف دعوت دینے والے نبی کو اپنے پاس بلایا تو اس کی جگہ ایک اور نبی کو بھیجا تاکہ وہ اسی نہج پر دینِ حق کے غلبہ کے لیے محنت کر سکے۔ کبھی یہ ہوا کہ اگلے آنے والے نبی کو فروعی احکامات میں زمانے کے حالات کے موافق کچھ تبدیلی کر کے ایک نئی شریعت کے ساتھ بھیجا گیا، کبھی ایک نبی کے ہوتے ہوئے دوسرے نبی کو نئی شریعت کے ساتھ بھیجا گیا۔ آخر الذکر صورت میں ہر نبی کو حکم تھا کہ وہ نئی شریعت لانے والے نبی کی تائید کرے اور اس کی شریعت پر عمل کرے، چنانچہ ارشاد فرمایا:

﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ﴾ (۲۸).

ترجمہ: اور (ان کو وہ وقت یاد دلاؤ) جب اللہ نے پیغمبروں سے عہد لیا تھا کہ: اگر میں تم کو کتاب اور حکمت عطا کروں، پھر تمہارے پاس کوئی رسول آئے جو اس (کتاب) کی تصدیق کرے جو تمہارے پاس ہے، تو تم اس پر ضرور ایمان لاؤ گے، اور ضرور اس کی مدد کرو گے۔

اس حقیقت کا اظہار حضور اکرم صلی اللہ علیہ و سلم نے بھی کیا اور فرمایا کہ اگر میرے مبعوث ہونے کے وقت سیدنا موسی علیہ السلام زندہ ہوتے تو ان کو بھی میری ہی اتباع کرنی پڑتی (۲۹)۔

اس بات کے واضح ہو جانے کے بعد کہ ہر زمانے میں اللہ تعالی کو کوئی ایک ہی شریعت قابل قبول ہے اب ہم اس نکتے پر آتے ہیں، کہ کیا اللہ تعالی کی طرف سے اس شریعت کو ماننے کے معاملے میں کوئی دنیوی جبر ہے؟ قرآنی آیات اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمودات سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اللہ تعالی نے انسانوں کو اس شریعت کے ماننے پر مجبور نہیں کیا، چنانچہ فرمایا:

﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (۳۰).

ترجمہ: اور اگر اللہ چاہتا تو تم سب کو ایک ہی امت (یعنی ایک ہی دین کا پیرو) بنا دیتا، لیکن وہ جس کو چاہتا ہے (اس کی ضد کی وجہ سے) گمراہی میں ڈال دیتا ہے، اور جس کو چاہتا ہے ہدایت تک پہنچا دیتا ہے۔ اور تم جو عمل بھی کرتے تھے اس کے بارے میں تم سے ضرور باز پرس ہو گی۔

بلکہ ہر انسان کو اختیار دیا کہ وہ دو رستوں میں کسی ایک راستے کا انتخاب کرے، اور یا تو اللہ تعالی کی بتائی ہوئی شریعت کو مان لے، یا اس سے انکار کرلے، لیکن اس کے ساتھ یہ بھی بتلادیا کہ بصورتِ دوم وہ اخروی عذاب کا مستحق ہو گا، چنانچہ ارشاد ہوا:

﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾(۳۱).

ترجمہ: اور کہہ دو کہ: حق تو تمہارے رب کی طرف سے آچکا ہے۔ اب جو چاہے ایمان لے آئے اور جو چاہے کفر اختیار کرے۔ ہم نے بیشک (ایسے) ظالموں کے لیے آگ تیار کر رکھی ہے۔

لیکن اس اختیار کا مطلب یہ ہر گز نہیں کہ اللہ تعالی نے تمام ادیان کو برابر بنایا، بلکہ اللہ تعالی نے ہر زمانے میں کسی ایک دین اور شریعت کو بالادستی عطافرمائی اور باقی لوگوں کو حکم دیا کہ وہ یا تو اس شریعت پر ایمان لے آئیں، یا اس کی بالادستی کو عملی طور پر مان لیں، اور اگر وہ دونوں باتوں کے لیے تیار نہ ہوں تو پھر بر حق شریعت کے ماننے والوں کو حکم دیا گیا کہ وہ ان سے جہاد کریں۔

چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی لشکر کو بھیجتے تھے ، تو لشکر کے امیر کو تقوی کی نصیحت کر لینے کے بعد ارشاد فرماتے: "جب تمہارا کافروں کے لشکر سے مقابلہ ہو توسب سے پہلے ان کو اسلام کی دعوت دیں، اگر وہ اسلام لانے کے لیے تیار ہوں تو ان سے نہ لڑیں، اگر وہ اس پر راضی نہ ہوں تو انہیں جزیہ دینے کی پیشکش کر دیں، اگر وہ اس پر راضی ہو جائیں تو ان سے نہ لڑیں، اگر وہ اس پر بھی راضی نہ ہوں تو اللہ کا نام لے کر ان سے جہاد کریں"(۳۲)۔

اب آخری زمانے میں یہ بالادستی اسلام کے حصے میں آئی، اور اسلام کو ہی بر حق اور مقبول دین قرار دے دیا گیا، اور اسلام کے بالمقابل باقی تمام ادیان کو آپس میں برابر قرار دیا گیا، چنانچہ ارشاد ہوا:

﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾(۳۳).

ترجمہ: بیشک (معتبر) دین تو اللہ کے نزدیک اسلام ہی ہے۔

مزید ارشاد ہوا:

﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾(۳۴).

ترجمہ: جو کوئی شخص اسلام کے سوا کوئی اور دین اختیار کرنا چاہے گا تو اس سے وہ دین قبول نہیں کیا جائے گا، اور آخرت میں وہ ان لوگوں میں شامل ہو گا جو سخت نقصان اٹھانے والے ہیں۔

اسی وجہ سے اس بر حق نظام کو کچھ ایسی خصوصیات سے نوازا گیا جو باقی ادیان کو نہیں دی گئیں۔ یہی خصوصیات کسی زمانے میں یہودیت کے پاس تھیں، پھر جب حضرت عیسی علیہ السلام کو نئی شریعت کے ساتھ مبعوث کیا گیا تو وہ خصوصیات عیسائیت کے حصے میں آئیں، اور اسلام کے آنے کے بعد وہ خصوصیات اسلام کو دی گئیں۔ چنانچہ جن خصوصیات کا اسلام دعوی کرتا ہے وہ کسی کے اختراع یا کسی معاہدے کا نتیجہ نہیں بلکہ یہ اللہ تعالی کی طرف سے عطا کردہ ہیں۔

یہی بات حضرت حاطب بن ابی بلتعہ نے بھی مقوقس شاہ مصر کو کہی تھی، جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اپنا والانامہ دے کر بھیجا تھا، انہوں نے مقوقس سے کہا کہ: "حضرت موسی علیہ السلام کا حضرت عیسی علیہ السلام کی بشارت دینا بالکل اسی طرح ہے جس طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں حضرت عیسی علیہ السلام کی بشارت، اور ہمارا آپ کو قرآن مجید کی طرف دعوت دینا ایسا ہی ہے جیسا کہ آپ یہود کو نصرانیت کی دعوت دیتے تھے، اور جب کسی نبی کی بعثت کسی قوم کی طرف ہو جائے تو وہ سارے لوگ ان کی امت میں داخل ہو جاتے ہیں اور ان پہ اس نبی کی اطاعت لازم ہو جاتی ہے، اور آپ بھی ان لوگوں میں سے ہیں جن کی طرف حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث کیے گئے ہیں"[۳۵]۔

انہی خصوصیات کے تئیں اسلام کو یہ حق دیا گیا کہ وہ کسی دوسرے مذہب کے ماننے والوں کو اسلام لانے یا اسلام کی بالادستی تسلیم کرنے پر مجبور کریں۔ اب یہ خصوصیت صرف اسلام کے پاس ہی ہے، کسی اور دین کو ایسا کرنے کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔

انہی خصوصیات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ کسی کافر کو اسلام لانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، لیکن اگر وہ ایک دفعہ اسلام لے آیا تو اس کے بعد اسے واپس اسلام چھوڑنے کی اجازت نہیں، ورنہ تو اسے قتل کر دیا جائے گا۔ یہ خصوصیت اس بالادستی کا نتیجہ ہے جو اسلام کو اللہ تعالی کی طرف سے عطا کردہ ہے، جو کہ کسی اور دین کو حاصل نہیں، چنانچہ اگر کوئی شخص عیسائیت چھوڑ کر اسلام قبول کرتا ہے یا یہودیت چھوڑ کر عیسائیت قبول کرتا ہے تو اس کے قتل کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا۔

اب اگر کوئی ان خصوصیات کا منکر ہو تو اس کے ساتھ اسلام کی حقانیت اور باقی ادیان کے منسوخ ہونے پر بات کی جائے گی، جو ان تمام مسائل کی بنیاد ہے، اسے چھوڑ کر ذیلی مسائل پر گفتگو کرنا بے معنی ہے۔

اسلام میں انسانی حقوق کی بنیاد یہی ہے، اس لیے بین الاقوامی انسانی حقوق کے اعلامیہ اور دستاویزات جو اس بنیاد سے متصادم ہیں، مسلمانوں کے لیے اسے من و عن تسلیم کرنا چند بنیادی قوانین اور ہدایات پر سمجھوتے کے مترادف ہے جس کی دین ومذہب میں کوئی گنجائش نہیں۔ اب چونکہ مسلمان وہ سیاسی و عسکری قوت نہیں رکھتے جس کے بل بوتے وہ پوری دنیا میں اسلامی نظام کو نافذ کر سکیں، اس لیے کم از کم اپنے ممالک میں اس بنیاد کے مطابق قوانین ڈھالنا ان کی اولین ذمہ داری ہے۔

اسی بنیاد پر اللہ تعالی نے جن مقدس شخصیات کو اپنے دین کی دعوت کے لیے چنا ان کو عام لوگوں پر تفوق عطا فرمایا، اور ان کی عزت و ناموس کو دیگر لوگوں سے ارفع قرار دیا، اس لیے کسی بھی شخص کو کسی بھی آزادی کا سہارا لے کر ان کی عزت و ناموس پر کیچڑ اچھالنے کی اجازت نہیں، اور ایسا کرنے والوں کو اسلامی قانون کی رو سے سخت سزا دی جائے گی۔

۴- اظہار رائے کی آزادی پر پابندی:

سابقہ بحث کے مقابلے میں ہم اس نتیجے پر پہنچے کہ اظہار رائے کی آزادی کو ہر قسم کی پابندیوں سے ما وراء نہیں چھوڑا جا سکتا اور اس پر مختلف پابندیاں نا گزیر ہیں۔ چنانچہ انسانی حقوق کے بین الاقوامی دستاویزات میں ہی اس آزادی پر مختلف قسم کی پابندیاں لگائی گئی ہیں، مثلا یہ کہ:

- اس حق کو حکومت کے خلاف بھڑکانے کے لیے استعمال نہ کیا جائے۔
- اس کو عوامی سلامتی اور مفاد عامہ کے خلاف استعمال نہ کیا جائے۔
- اس آزادی کے استعمال سے کسی اور قانون کی مخالفت نہ ہوتی ہو۔
- اس حق کو استعمال کرتے ہوئے کسی کے احساسات و جذبات کو مجروح نہ کیا جائے۔
- یہ آزادی کسی اور جرم کا پیش خیمہ نہ بنے۔
- اس آزادی سے عدالت کی توہین نہ ہوتی ہو۔

دنیا کے بیشتر ممالک کے دستوروں اور قوانین میں اس آزادی پر اس طرح کی پابندیاں لگائی گئی ہیں۔

۱ء۴: انسانی حقوق سے متعلق بین الاقوامی اعلامیے اور دستاویزات اور آزادئ اظہار رائے پر پابندیاں:

اب ہم ذیل میں اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ آزادئ اظہار رائے کے لیے جن بین الاقوامی دستاویزات کا سہارا لیا جاتا ہے انہی دستاویزات میں اس حق پر پابندیاں لگائی گئی ہیں، اور اس کو آزاد نہیں رکھا گیا ہے، ذیل میں ان کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے:

۱-انسانی حقوق کا عالمی اعلامیہ (UDHR):

آزادئ اظہار رائے کے لیے اکثر اسی اعلامیے کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے، اسی اعلامیہ کے دفعہ 29 میں کہا گیا ہے کہ یہ حقوق اور آزادیاں قانون کی طرف سے قائم کردہ پابندیوں ، اور ایک جمہوری معاشرے میں دوسروں کے حقوق اور آزادیوں کے تحفظ، امن عامہ اور انسانی احترام کے تابع ہیں۔

دفعہ ۳۰ کی رو سے کسی بھی ایسی سرگرمی یا عمل کو ممنوع قرار دیا گیا ہے جو اس اعلامیہ میں بیان کردہ حقوق اور آزادیوں میں کسی کے بھی منافی ہو[۳۶]۔

۲-شہری اور سیاسی حقوق سے متعلق بین الاقوامی معاہدہ (ICCPR):

اس معاہدے کے دفعہ ۲۰ کے دوسرے پیراگراف میں کہا گیا ہے کہ اس قانون کے تحت اشتعال انگیزی پر مبنی کوئی بھی ایسا عمل ممنوع ہے جو قومی، نسلی یا مذہبی منافرت، امتیازی سلوک اور دشمنی یا تشدد کا ذریعہ بنے۔

دفعہ ۱۸ ذیلی دفعہ ۳ میں کہا گیا ہے کہ مذہب یا عقیدے کے اظہار کی آزادی قانون کی طرف سے عائد کردہ ان پابندیوں کے تابع ہے جن کا وجود عوامی تحفظ، امن عامہ، عوامی صحت، اخلاقیات، اور دیگر لوگوں کے حقوق اور آزادیوں کی یقین دہانی کے لیے ناگزیر ہے۔

دفعہ ۱۹ میں پھر اس بات کی تاکید کی گئی ہے کہ یہ آزادیاں ایسی پابندیوں کے تابع ہیں جو دوسروں کے حقوق یا ساکھ کا احترام کرنے یا قومی سلامتی، امن عامہ، عوامی صحت یا اخلاقیات کے تحفظ کے لیے ضروری ہیں[۳۷]۔

۴-انسانی حقوق پر یورپی کنونشن (ECHR):

اسی طرح انسانی حقوق کے یورپی کنونشن کے دفعہ ۹ اور ۱۰ دونوں میں یہ کہا گیا ہے کہ مذہب اور رائے کی آزادی قانون میں بیان کردہ حدود کے تابع ہے جن کا وجود ایک جمہوری معاشرے میں عوامی تحفظ، امن عامہ، اخلاقیات، دوسروں کے حقوق اور آزادیوں کے تحفظ، یا جرم کی روک تھام کے لیے ضروری ہے[۳۸]۔

۵-اسلام میں انسانی حقوق سے متعلق قاہرہ کا اعلامیہ:

اسلام میں انسانی حقوق سے متعلق قاہرہ کا اعلامیہ جسے ۵ اگست ۱۹۹۰ء کو قاہرہ میں اسلامی تعاون تنظیم کے وزرائے خارجہ کونسل نے منظور کیا تھا، اس میں بھی کہا گیا ہے کہ اظہار رائے کی آزادی پر کچھ پابندیاں عائد ہیں۔

دفعہ ۲۲ میں درج ہے:

ا- ہر شخص کو آزادی کے ساتھ اپنی رائے کا اس انداز میں اظہار کرنے کا حق ہے جو اسلامی اصولوں سے متصادم نہ ہو۔

ب- ہر شخص کو اسلامی شریعت کے احکام کے مطابق نیکی کی دعوت دینے اور برائی سے روکنے کا حق حاصل ہے۔

ج- میڈیا معاشرے کی ایک اہم ضرورت ہے، اور اس کا بایں طور استعمال ممنوع ہے جس سے مقدسات اور انبیاء کرام علیہم السلام کی بے حرمتی ہوتی ہو، یا جس سے اخلاقی اقدار کو نشانہ بنایا جاتا ہو، یا جس سے معاشرہ میں افتراق و انتشار پھیلے یا کسی عقیدے کو ہدف بنایا جائے۔

د- قومی اور فرقہ وارانہ منافرت کو بھڑکانا اور ہر وہ عمل جو نسلی امتیاز کا بڑھاوا دے کسی بھی شکل میں ممنوع ہے[۳۹]۔

اس اعلامیہ کو وہ قانونی سرپرستی حاصل نہیں جو دیگر بین الاقوامی دستاویزات کو حاصل ہے، لیکن اسلامی تعلیمات کی روشنی میں مسلمانوں کے لیے اسلامی بنیادوں پر مبنی یہی اعلامیہ قابل قبول ہے۔

مندرجہ بالا تفصیل سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آزادیٔ اظہار رائے کے حق کو حدود و قیود سے آزاد نہیں چھوڑا جا سکتا، بلکہ اس پر مختلف النوع قسم کی پابندیوں کا وجود ناگزیر ہے۔

۴ء۴: بین الاقوامی کمیٹی برائے انسانی حقوق اور آزادی اظہار رائے پر پابندیاں:

اقوام متحدہ کی بین الاقوامی کمیٹی برائے انسانی حقوق (Human Rights Committee) نے بھی اپنے ایک فیصلے میں یہ قرار دیا کہ یہود مخالف بیانات، آزادیٔ اظہار رائے کے دائرے میں نہیں آتے۔

اس فیصلے کا پس منظر یہ ہے کہ یونیورسٹی آف لیون (The University of Lyon) میں فرانسیسی ادب کے پروفیسر رابرٹ فیوریسن (Robert Faurisson) جو ہولوکاسٹ کے انکار کرنے والوں میں ایک نمایاں نام ہیں، انہوں نے اپنی مضامین میں ہولوکاسٹ سے منسوب بہت سے واقعات کا انکار کیا اور مختلف پہلوؤں سے اس کی تردید کی۔ انہوں نے نازی حراستی کیمپوں میں گیس چیمبروں، اور دوسری جنگ عظیم کے دوران یورپی یہودیوں کے منظم قتل سے انکار کیا، جس سے کافی تنازعہ پیدا ہوا۔

فرانسیسی پارلیمنٹ کی طرف سے ۱۹۹۰ء میں گیسو قانون (The Gayssot Act, 1990) کی منظوری دی گئی، یہ قانون ان متعدد یورپی قوانین میں سے ہے جو ہولوکاسٹ کے انکار کو یہودیوں کے مذہبی احساسات کو مجروح کرنے کی وجہ سے جرم قرار دیتے ہیں۔ اس قانون کی منظوری کے بعد رابرٹ فیوریسن پر مقدمہ چلایا گیا اور جرمانے کی سزا سنائی گئی، ۱۹۹۱ء میں اسے نوکری سے برخاست کر دیا گیا۔ رابرٹ فیوریسن نے اس قانون پر تنقید کی، کیونکہ یہ اظہار رائے کی آزادی پر قدغن لگاتا ہے[۴۰]۔

یہ معاملہ انسانی حقوق کی کمیٹی کو بھیجا گیا ، اور کمیٹی نے "فوریسن بنام فرانس" نامی مشہور مقدمہ کے فیصلے میں ۱۹ جولائی ۱۹۹۵ء کو فیوریسن کے بیانات کو نفرت انگیز قرار دیا ، کمیٹی نے گیسو قانون کو اس بنیاد پر درست قرار دیا کہ اس کا مقصد نسل پرستی اور یہودیت کے خلاف عداوت کا خاتمہ ہے، کمیٹی نے قرار دیا کہ ایسی بنیادوں پر اظہار رائے کی آزادی کے حق کو محدود کیا جا سکتا ہے۔

فیصلے میں مزید کہا گیا کہ "مصنف کے بیانات کو مکمل تناظر میں پڑھنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ وہ بیانات یہود مخالف جذبات کو ابھارنے کا باعث بنتے ہیں ، اور یہ پابندی (یعنی گیسو قانون کے ذریعے اظہار رائے کی آزادی پر پابندی) یہودی برادری کے لیے مخالفانہ ماحول کے خوف کے بغیر زندگی گزارنے کی ضمانت دیتی ہے ، اس لیے کمیٹی یہ نتیجہ اخذ کرتی ہے کہ صاحب کتاب کے اظہار رائے کی آزادی کے حق کو مقید کرنا درست فیصلہ تھا"[۴۱]۔

اس تمام تر تفصیل میں یہ بات اہم ہے کہ اگر ہولوکاسٹ کے خلاف بات کرنا قابل سزا جرم ہے، کیونکہ اس سے یہودیوں کے جذبات مجروح ہوتے ہیں، تو پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف بات کرنا کیسے قابل سزا جرم نہیں، جب کہ اس سے مسلمانوں کے جذبات زیادہ مجروح ہوتے ہیں، اور امنِ عالم برباد ہو جاتا ہے۔

۳ء۴: یورپی عدالت برائے انسانی حقوق کے فیصلوں میں آزادی اظہار رائے پر پابندیاں:

یورپی عدالت برائے انسانی حقوق ، یورپی یونین کی سرپرستی میں کام کرتی ہے اور اس کی ذمہ داری افراد اور ریاستوں کی طرف سے انسانی حقوق کی خلاف ورزیوں کے بابت مقدمات کا تصفیہ کرنا ہے۔ یہ عدالت یورپی کنونشن کے مطابق انسانی حقوق کے مقدمات کا فیصلہ کرتی ہے جسے ۴۷ ریاستوں کی منظوری حاصل ہے۔ عدالت ممبر ممالک کی طرف سے نامزد کردہ ۴۷ ججز پر مشتمل ہوتی ہے جنہیں یورپین کونسل کی پارلیمانی اسمبلی کے ذریعے منتخب کیا جاتا ہے[۴۲]۔

یورپی عدالت برائے انسانی حقوق کے مختلف فیصلوں میں آزادی اظہار پر ان پابندیوں کی توثیق کی گئی ہے، جس کی طرف ذیل میں اشارہ کیا جاتا ہے:

۱۔ "اوٹو پریمنگر انسٹی ٹیوٹ بنام آسٹریا" کیس:

"اوٹو پریمنگر انسٹی ٹیوٹ بنام آسٹریا "(Otto-Preminger-Institut v. Austria) نامی اس مقدمہ کی تفصیل یہ ہے کہ آسٹریا کے ایک ادارے (Preminger Institute for Audiovisual Production) نے مئی ۱۹۸۵ء میں فلموں کی ایک سیریز نشر کی جس میں عیسائیت پر طنز کیا گیا تھا، رومن چرچ کے مطالبے پر حکومت کی طرف سے ادارے کے خلاف ضابطہ فوجداری کے تحت مذہبی عقائد کو مجروح کرنے کا الزام لگایا، اور نشریات سے متعلق آسٹریا کے قانون کے مطابق فلم کو ضبط کرکے اسے شائع ہونے سے روک دیا گیا۔

اس فیصلے کے خلاف ادارے نے یورپی عدالت برائے انسانی حقوق میں اپیل کی اور یہ موقف اپنایا کہ اس فلم پر پابندی آزادئ اظہار رائے کے منافی ہے جس کی ضمانت انسانی حقوق کے یورپی کنونشن کے دفعہ ۱۰ میں دی گئی ہے۔ عدالت نے مقدمے کی نوعیت کو دیکھنے کے بعد یہ قرار دیا کہ فلم پر پابندی انسانی حقوق کے یورپی کنونشن کے دفعہ ۱۰ کے منافی نہیں، اور حکومت کو مذہبی عقائد کے خلاف

جرائم کو روکنے کے لیے اس طرح کی پابندیاں عائد کرنے کا حق ہے[۴۳]۔

اس مقدمے سے یہ بات بخوبی معلوم ہوتی ہے کہ عیسائیت ہی سہی مگر ایک آسمانی مذہب کے احترام اور اس کے پیروکاروں کے احساسات وجذبات کا تحفظ اور ضمانت عدالت کی جانب سے فراہم کی گئی ہے۔

۲- "ای ایس بنام آسٹریا" کیس:

یورپی عدالت برائے انسانی حقوق نے اس مقدمے میں واضح طور پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی توہین کو آزادی اظہار رائے کے منافی قرار دیا۔

"ای ایس بنام آسٹریا" نامی اس کیس میں عدالت نے قرار دیا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی توہین آزادی اظہار رائے کی جائز حدود سے تجاوز ہے جو کہ تعصب کا باعث بن سکتی ہے اور اس سے مذہبی امن کو خطرات لاحق ہو سکتے ہیں۔

عدالت کا یہ فیصلہ ایک آسٹرین خاتون کے خلاف فیصلے کے خلاف اپیل میں آیا جس کا نام ظاہر نہیں کیا گیا تھا ،اس خاتون نے ۲۰۰۸ اور ۲۰۰۹ ء میں مختلف مواقع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں کچھ توہین آمیز بیانات دیے تھے ، یہ بیانات "اسلام پر بنیادی معلومات" کے عنوان سے ایک سیمینار سیریز میں دیے گئے تھے۔

ویانا کی عدالت نے فروری ۲۰۱۱ ء میں مذہبی اصولوں کی توہین کو بنیاد بنا کر خاتون پر مقدمے کے اخراجات سمیت ۴۸۰ یورو جرمانے کا فیصلہ کیا۔ اس فیصلے کو آسٹریا کی اپیل کورٹ نے برقرار رکھا، اور ۲۰۱۳ ء میں وہاں کی سپریم کورٹ نے بھی اس فیصلے کو برقرار رکھا۔اس فیصلے کے خلاف خاتون نے انسانی حقوق کی یورپی عدالت میں اپیل کی اور دعوی کیا کہ ملکی عدالتیں انسانی حقوق کے یورپی کنونشن کے دفعہ ۱۰ کے تحت اظہار رائے کی آزادی کے حق کا تحفظ کرنے میں ناکام رہی ہیں ۔

یورپی عدالت برائے انسانی حقوق نے آسٹریا کی عدالت کا فیصلہ درست قرار دیا،اور موقف اپنایا کہ اس فیصلے کا مقصد امن اور مذہبی ہم آہنگی کو برقرار رکھنا تھا، اور یہ فیصلہ اپیل کنندہ کے بنیادی انسانی حقوق کی خلاف ورزی پر مبنی نہیں ۔عدالت نے مزید قرار دیا کہ آسٹریا کی عدالت نے اس فیصلے میں آزادی اظہار رائے کے حق اور دوسروں کے مذہبی جذبات کے احترام کے حق میں بجا طور پر فرق کیا ہے۔

عدالت نے مزید قرار دیا کہ خاتون کے بیانات معقول بحث کے حدود سے متجاوز ہیں اور اسے پیغمبرِ اسلام (صلی

اللہ علیہ وسلم) کے ناموس پر حملے کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے، جس سے تعصب کو ہوا مل سکتی ہے[۴۴]۔

۴ء۴: آئین پاکستان اور آزادیوں پر پابندی:

پاکستانی آئین بھی ان جملہ آزادیوں کی ضمانت دیتا ہے جس کا ذکر بین الاقوامی انسانی حقوق میں ہے[۴۵]، جن میں آزادی اظہار رائے بھی شامل ہے۔ لیکن اس کے ساتھ آئین یہ بھی ضروری قرار دیتا ہے کہ پاکستان میں رائج تمام قوانین کا قرآن وسنت کے مطابق ہونا ضروری ہے ، قرار دادِ مقاصد جو پاکستانی آئین میں دفعہ ۲-اے کے طور پر شامل ہے اس کی رو سے بھی جمہوریت، آزادی، مساوات، اور سماجی انصاف کے اصولوں کا اسلام سے مطابق ہونا ضروری ہے[۴۶]۔

دفعہ ۱۹ اس بات کی توثیق کرتا ہے کہ اظہار رائے کی آزادی ہر شہری کا حق ہے، لیکن یہ آزادی اسلام کے وقار، علاقائی سالمیت، اخلاقیات کے تحفظ کے ساتھ مشروط ہے ، اور اسے عدالت کی توہین یا کسی جرم پر اکسانے کے لیے استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ دفعہ ۲۰ کے مطابق بھی ہر شہری کو اپنے نظریے پر عمل کرنے، اور اس کی تبلیغ کی اجازت ہے لیکن یہ اجازت بھی قانون، عوامی تحفظ، اور اخلاقیات کے تابع ہے(۴۷)۔ اس لیے مملکتِ پاکستان میں جمہوریت، مساوات، اور آزادیوں سے مراد مغربی تصورات نہیں ، بلکہ اسلامی تصورات مراد ہیں۔

اور اگر توہینِ عدالت قابل سزا جرم ہے تو توہینِ رسالت کو کیسے قابل سزا جرم نہیں قرار دیا جا سکتا، اور انسانی حقوق کی آڑ میں کیسے اس بات کی اجازت دی جا سکتی ہے کہ ایک ایسی ہستی کی توہین کی جائے جن پر اس ملک کے تقریباً سارے لوگ ایمان لاتے ہیں، اور ان کی تعظیم وتکریم کو ایمان کا لازمی حصہ سمجھتے ہیں۔

خلاصہ بحث:

سابقہ بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ توہینِ رسالت کو جرم قرار دینے کے قانون کو تمام قانونی ضوابط مکمل کر لینے بعد مجموعہ تعزیراتِ پاکستان کا حصہ بنایا گیا، اس پر وارد ہونے والے اکثر اعتراضات عمومی نوعیت کے ہیں، جس کی وجہ پاکستانی نظام انصاف کی پیچیدگی ہے۔ کچھ اعتراضات کا تعلق انسانی حقوق سے ہے، جن میں سب سے اہم اعتراض یہ ہے کہ توہین رسالت کو جرم قرار دینا آزادیٔ اظہار رائے کے خلاف ہے اور انسانی حقوق کی تمام بین الاقوامی دستاویزات کی رو سے ہر شخص کو اپنی رائے کے اظہار کی اجازت ہے۔

اس اعتراض کا جواب دینے کے لیے اس بات کی وضاحت کی گئی کہ مروجہ انسانی حقوق کے قانون کا اسلام کے ساتھ کچھ بنیادی مسائل میں اختلاف ہے اس لیے ایک اسلامی ریاست کے لیے یہ بات ممکن نہیں کہ وہ اپنی تمام قوانین کو انسانی حقوق کے قوانین کے ساتھ مکمل طور پر ہم آہنگ بنائے۔

اس بات کی وضاحت بھی کی گئی کہ اللہ تعالی نے کچھ انسانوں کو جب اپنے پیغام رسانی کے لیے منتخب فرمایا تو ان کی عزت وناموس کو باقی انسانوں کے مقابلے میں اعلی وارفع قرار دیا، اس لیے کسی عام انسان کی عزت وناموس پر حملہ اور کسی نبی کی توہین کی سزا برابر نہیں ہوسکتی۔

اسلامی قانون کی رو سے جب کوئی مسلمان کسی پیغمبر کی شانِ اقدس میں گستاخی کرتا ہے تو اس سے وہ دائرہ اسلام سے خارج ہو جاتا ہے اور دائرہ اسلام سے خارج ہونے کی سزا قتل ہی ہے، اس سزا کو بھی بین الاقوامی انسانی حقوق کے قانون کے تحت جواز فراہم نہیں کیا جاسکتا، لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلامی قانون اور بین الاقوامی انسانی حقوق کے قانون میں شروع سے ہی کچھ معاملات میں اختلاف ہے۔

اس کے بعد مقالے میں اس بات کی وضاحت کی گئی کہ اظہارِ رائے کے حق کو آزاد اور کسی قید سے ماوراء نہیں چھوڑا جاسکتا بلکہ اس پر کچھ پابندیاں ناگزیر ہیں، اور خود انسانی حقوق کی دستاویزات میں بھی ان پابندیوں کا ذکر کیا گیا ہے، اور یورپی عدالت برائے انسانی حقوق اور بین الاقوامی کمیٹی برائے انسانی حقوق کے فیصلوں میں ان پابندیوں کی توثیق کی گئی ہے۔ لہذا اظہارِ رائے کی آزادی کے حق پر یہ پابندی لگانا ناگزیر ہے۔

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ بین الاقوامی قانون کے مطابق انسانی حقوق کی تشریح میں کچھ حقوق کا آپس میں تعارض ہے، اور اس تعارض کو دور کرنے کے لیے کوئی ایسا معیار موجود نہیں جس پر سب کا اتفاق ہو، بلکہ ہر وقت اس میں من پسند تطبیق کی جاتی ہے۔

مثال کے طور پر انسانی حقوق کے قانون کی رو سے ہر انسان کو اظہار رائے کی آزادی کا حق ہے، جب کہ دوسری طرف ہر انسان کا حق ہے کہ اس کے جذبات اور احساسات کا احترام کیا جائے، اور اظہار رائے ایسے طریقے سے نہ کیا جائے جس سے دوسروں کے جذبات کو ٹھیس پہنچے۔ اب کبھی ان دونوں میں تعارض آتا ہے کہ ایک آدمی کا اظہار رائے دوسرے کے لیے تکلیف کا باعث بنتا ہے، ایسے موقع پر تطبیق کے لیے بین الاقوامی قانون میں کوئی ایک معیار نہیں، بلکہ اکثر دوہرے معیار کے مطابق فیصلہ کیا جاتا ہے۔ جیسے اظہارِ رائے کی آزادی کی وجہ سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شانِ اقدس میں اگر توہین کی اجازت دی جائے تو اس سے مسلمانوں کو تکلیف ہوتی ہے،

اب ان دونوں میں کونسی جانب کو مقدم رکھا جائے؟ اس بارے میں کوئی ایک معیار نہیں۔ یورپی عدالت برائے انسانی حقوق کے فیصلے کا تذکرہ گزر گیا کہ اس توہین کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔ جب کہ دوسری طرف ۲۰۱۲ء میں امریکہ میں (Innocence of Muslims) نامی فلم جب منظر عام پر آئی جس میں حضور اکرم ﷺ، امہات المؤمنین اور دیگر صحابہ کرام کی شان میں گستاخی کی گئی تھی، اس وقت سان فرانسیسکو کی ایک عدالت میں اس فلم کے خلاف مقدمہ پیش ہوا، عدالت نے یہ فیصلہ دیا کہ اس فلم پر پابندی آزادئ اظہار رائے کے خلاف ہے جس کی امریکی آئین ضمانت دیتا ہے، اس لیے عدالت نے یوٹیوب کو اس فلم کے نشر کرنے کی اجازت دی[۴۸]۔

اسی طرح ستمبر ۲۰۰۵ء میں ڈنمارک کے اخبار (Jyllands-Posten) نے گستاخانہ خاکے شائع کیے، جس پر مسلمانوں کی طرف سے سخت ترین رد عمل آیا، تو ڈنمارک نے اسلامی انتہا پسندی کا جواب دینے کے بہانے دوبارہ بڑے پیمانے پر توہین آمیز کارٹون شائع کیے اور یورپی ممالک کے دیگر اخبارات نے ڈنمارک کے اخبار کے ساتھ یکجہتی کا اعلان کیا اور ناروے، جرمنی، اسپین، اٹلی، ہالینڈ، امریکہ اور دیگر مغربی ممالک میں بھی ان خاکوں کو شائع کیا گیا[۴۹]۔

حالانکہ ڈینش پینل کوڈ کے دفعہ ۱۴۰ میں کہا گیا ہے کہ: "کوئی بھی شخص جو اس ملک میں قانونی طور پر موجود کسی بھی مذہبی فرقے کے عقائد یا عبادت کا کھلے عام مذاق اڑائے یا اس کی توہین کرے، اسے زیادہ سے زیادہ چار ماہ کی قید کی سزا یا عام حالات میں جرمانے کی سزا دی جا سکتی ہے"[۵۰]۔

مسلمانوں نے اس دفعہ کے تحت ڈنمارک کی عدالتوں میں اخبار کے خلاف شکایت جمع کرائی، لیکن عدالتوں نے آزادی اظہار رائے کے بہانے اس قبیح عمل کو درست قرار دیا[۵۱]، اور جون ۲۰۱۷ء میں ڈنمارک کی پارلیمنٹ نے اس قانون کا ہی خاتمہ کر دیا[۵۲]۔

اس سے بظاہر یہی پتہ چلتا ہے کہ مغربی ممالک میں توہینِ رسالت کے بڑھتے ہوئے واقعات کے پیچھے آزادئ اظہار رائے کا حق کارفرما نہیں، بلکہ اس کی وجہ اسلام دشمنی ہے جس کا وہ وقتاً فوقتاً مختلف شکلوں میں اظہار کرتے رہتے ہیں۔

اس سب صورتحال کا علاج یہ ہے کہ آزادئ اظہار رائے کے حق پر علی الاطلاق یہ پابندی لگا دی جائے کہ اس حق کا ایسا استعمال درست نہیں جس سے دوسروں کے مذہبی احساسات مجروح ہوں، اس کے لیے سب سے بہترین دستاویز

انسانی حقوق سے متعلق قاہرہ کا اعلامیہ ہے جس کی تفصیل گزر چکی۔

آخر میں اس بات کی طرف بھی اشارہ کرنا ضروری ہے کہ پاکستان کے قانونِ توہینِ رسالت پر کچھ دیگر فقہی اور قانونی اعتراضات بھی بجا طور پر ذکر کیے جاتے ہیں، لیکن یہاں ان پر بحث کرنا مقصود نہیں تھا، بلکہ صرف انسانی حقوق کے تناظر میں اس قانون کو دیکھنا مقصود تھا۔

وصلی اللہ وسلم و بارک علی نبینا محمد وعلی آلہ و اصحابہ اجمعین۔

حواشی وحوالہ جات

1 - See; Sec 295-298C, Chapter XV, Offences Relating to Religion, Pakistan Penal code, 1860.

2 - Sec. 295C, PPC.

3 - See: "Muhammad Ismail Qureshi vs Pakistan", Decision of Federal Shariat Court of Pakistan, Shariat Petition No. 6/L of 1987, PLD 1991 FSC 10, Decided on 30th October 1990.

4 - "SC acquits man two years after his death", https://tribune.com.pk/story/1195917/sc-acquits-man-two-years-death.

5 - https://tribune.com.pk/story/2152445/1-pendency-cases-sc-hits-highest-level-countrys-hit.

6 - See Human Rights Watch's report, "This Crooked System, Police Abuse and Reform in Pakistan", September 26, 2016, available at; https://www.hrw.org/report/2016/09/27/crooked-system/police-abuse-and-reform-pakistan.

7 - https://www.britannica.com/topic/human-rights.

٨ - محمد بن إسماعيل البخاري، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أُمور رسول الله صلى الله عليه وسلّم وسننه وأيامه** (صحيح البخاري)، دار الشعب –القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ، ج ١، ص ١٠، رقم ١٥. مسلم بن الحجاج القشيري، **المسند الصحيح المُختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم** (صحيح مسلم)، دار الجيل بيروت، دار الأفاق الجديدة بيروت، ج ١، ص ٤٩، رقم ١٧٨.

9 - See; Freedom House, "Policing Belief: The Impact of Blasphemy Laws on Human Rights", October 2010, P. 73, available at; https://www.freedomhouse.org/sites/default/files/Policing_Belief_Full.pdf.

10 - See; The International Commission of Jurists (ICJ), "On Trial: The Implementation of Pakistan's Blasphemy Laws", November 2015, P. 5.

11 - See; ICJ, "On Trial: The Implementation of Pakistan's Blasphemy Laws", P. 6.

12 - Gabriela Knaul, Report of the Special Rapporteur on the independence of judges and lawyers (on

her mission to Pakistan 19-29 May 2012)" UN Doc. A/HRC/23/43/Add.2, P. 13. Available at; https://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain/opendocpdf.pdf?reldoc=y&docid=51b9a0914. See also; ICJ, "On Trial: The Implementation of Pakistan's Blasphemy Laws", P. 6.

[13] - https://www.un.org/ar/universal-declaration-human-rights/index.html.

[14] - ibid.

[15] - https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/ccpr.aspx.

[16] - Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief, Proclaimed by General Assembly resolution 36/55 of 25 November 1981, available at; https://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/ReligionOrBelief.aspx.

[17] - https://www.ohchr.org/Documents/Publications/GuideMinoritiesDeclarationen.pdf.

[18] - https://www.echr.coe.int/documents/convention_eng.pdf.

[19] - See; Chapter 1: Fundamental Rights, Article 8 onwards, "The Constitution of Pakistan 1973".

[20] - https://www.amnesty.org/ar/what-we-do/death-penalty/.

[21] - ibid.

[22] - Safeguards guaranteeing protection of the rights of those facing the death penalty, Approved by Economic and Social Council, https://www.ohchr.org/AR/ProfessionalInterest/Pages/DeathPenalty.aspx.

[23] - https://www.amnesty.org/download/Documents/ACT5066652017ARABIC.pdf.

[24] - https://www.lexisnexis.co.uk/blog/wipit/can-you-defame-the-dead.

[25] - https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights.

[٢٦] - النور: ٥٥.

[٢٧] - الحج: ٤٠-٤١.

[٢٨] - آل عمران: ٨١.

[٢٩] - أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني (م: ٢٤١هـ)، **المسند**، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ج ٣، ص ٣٣٨، رقم ١٤٦٧٢. أحمد بن الحسين، أبو بكر البيهقي (م: ٤٥٨هـ)، شعب الإيمان، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ، ج ١، ص ٣٤٧، رقم ١٧٤.

[٣٠] - النحل: ٩٣.

[٣١] - الكهف: ٢٩.

[٣٢] - مسلم بن الحجاج القشيري، **الصحيح**، ج ٥، ص ١٣٩، رقم ٤٦١٩.

[٣٣] - آل عمران: ١٩.

[٣٤] - آل عمران: ٨٥.

۳۵ - محمد بن أبي بكر، شمس الدين ابن قيم الجوزية (م: ۷۵۱ھ)، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، مؤسسة الرسالة - بيروت ومكتبة المنار الإسلامية -الكويت، الطبعة السابعة والعشرون ۱٤۱۵ھ، ج ۳، ص ٦۹۱.

[36] - https://www.un.org/ar/universal-declaration-human-rights/index.html.

[37] - https://www.ohchr.org/AR/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx.

[38] - https://www.echr.coe.int/documents/convention_eng.pdf.

[39] - http://hrlibrary.umn.edu/arab/a004.html.

[40] - See; Israel W. Charny, Encyclopedia of Genocide, ABC-CLIO, California, 1999, Vol. 1, P. 182.

[41] -See; Robert Faurisson v. France, Communication No. 550/1993, U.N. Doc. CCPR/C/58/D/550/1993(1996), decided on: 19 July 1995, Para 9.6, available at; http://hrlibrary.umn.edu/undocs/html/VWS55058.htm.

See also; Decision of Islamabad High Court, "Salman Shahid vs Federation of Pakistan", Writ Petition 739-2017, Para 18, decided on 31/3/2017.

[42] - https://www.echr.coe.int.

[43] -See; "Otto-Preminger-Institut v. Austria" Judgment of European Court of Human Rights, Application no. 13470/87, decided on; 20 September 1994, available at; http://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-57897.

See also; https://globalfreedomofexpression.columbia.edu/cases/otto-preminger-institut-v-austria/.

Council of Europe, Yearbook of the European Convention on Human Rights, 1994, Kluwer Law International, The Hague, 1996, P. 229-230.

[44] - See; "E.S. v. Austria", Decision of ECHR, App. No. 38450/12, Decided on October 25, 2018, Available at; https://globalfreedomofexpression.columbia.edu/wp-content/uploads/2018/10/CASE-OF-E.S.-v.-AUSTRIA.pdf.

[45] - See; Chapter 1: Fundamental Rights, Article 8 onwards, "The Constitution of Pakistan 1973".

[46] - See; Article 2-A, "The Constitution of Pakistan 1973".

[47] - See; Article 19 & 20 "The Constitution of Pakistan 1973".

[48] - https://www.bbc.com/arabic/scienceandtech/2015/05/150519_anti_islam_film_ban_lifted_for_google.

[49] - See; David Nash, Blasphemy in the Christian World: A History, Oxford University Press, 2007, P. 50.

See also; https://en.wikipedia.org/wiki/Jyllands-Posten_Muhammad_cartoons_controversy.
https://www.islamweb.net/ar/article/142854.

[50] - Sec. 140, Criminal Code of Denmark, Available at;
https://www.legislationline.org/download/id/6372/file/Denmark_Criminal_Code_am2005_en.pdf.

[51]-European Commission for Democracy, "Blasphemy, Insult and Hatred: Finding Answers in a Democratic Society", Council of Europe Publishing 2010, P. 258-260.

[52] - https://end-blasphemy-laws.org/2017/06/blasphemy-law-abolished-denmark/.

* سمیع اللہ سعدی

جدید ریاست میں فقہ اسلامی کی تشکیلِ جدید: بنیادی خدوخال اور طریقہ کار

مسلم امت کا دور زوال علوم وفنون کا دور جمود ہے، زوال نے علوم وفنون کے ارتقاء کا سفر روک دیا، ماضی کے ذخیرے کی تشریح، توضیح، تعلیق، اختصار اور تلخیص علمی حلقوں کا مشغلہ بن گیا ہے، فقہ اسلامی علوم وفنون میں سب سے زیادہ زوال سے متاثر ہوئی، خاص طور پر ادارہ خلافت کے ٹوٹنے سے فقہ اسلامی کے وہ شعبے یکسر منجمد ہو گئے، جن کا تعلق مسلم امت کے اجتماعی امور سے ہے، ریاستی امور، عدالتی قضایا، اقتصادی معاملات، بین الاقوامی ایشوز اور معاشرتی نظم ونسق سب سے زیادہ جمود کا شکار ہوئے، اور افتاء واستفتاء عبادات اور عائلی معاملات میں منحصر ہو کر رہ گیا ہے۔ اس لئے فقہ اسلامی کی تشکیل جدید اور احیا کی ضرورت سب سے زیادہ ہے۔ اس کے ساتھ رفتار زمانہ کی تیزی اور نت نئی تبدیلیوں کے سیلاب نے نوازل وحوادث کا پہاڑ کھڑا کیا، عبادات سے لیکر معاملات تک، انفرادی امور سے لیکر اجتماعی امور تک نئے مسائل کثیر تعداد میں پیدا ہوئے ہیں، جن کا حل نکالنا فقہ اسلامی کی روشنی میں وقت کی سب بڑی ضرورت بن گیا ہے۔ ان نوازل وحوادث کو اباحیت اور جمود سے بچتے ہوئے تیسیر اور احتیاط کی بنیادوں پر حل کرنے کی ضرورت ہے، اس کام کے لئے ایسے نبض شناس فقہا چاہئے، جو ایک طرف ماضی کے ذخیرے پر مکمل عبور رکھتے ہوں، دوسری طرف حال کی تبدیلیوں اور تقاضوں کا کامل ادراک رکھتے ہوں۔ ماضی سے انحراف یا حال سے اعراض پر مبنی کوششیں جمود یا اباحیت پر منتج ہوں گی۔

اس مقالے میں اس حساس اور اہم ترین موضوع پر بحث کی جائے گی اور جدید ریاست میں فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کے رہنما خطوط واضح کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ مقالہ میں حسب ذیل سوالات زیر بحث لائیں جائیں گے:

۱۔ جدید ریاست کیا ہے اور جدید ریاست سے جڑے تصورات شریعت سے کتنے ہم آہنگ ہیں؟

۲۔ فقہ اسلامی کا کونسا حصہ تشکیلِ جدید کا متقاضی ہے اور کس قسم کے مسائل واحکام میں تشکیلِ جدید وقت کی ضرورت ہے؟

*پی ایچ ڈی ریسرچ اسکالر، جامعہ کراچی

۳۔ تشکیل جدید کے بنیادی خدوخال کیاہیں اور اس کے اساسی مراحل کونسے ہیں؟

۴۔ عالم اسلام میں فقہ اسلامی کی تشکیلِ جدید کیا کوششیں ہوئیں ہیں اور ان کوششوں کے کیااثرات مرتب ہوئے؟

ان چار سوالات کو چار ابحاث میں بیان کیا جائے گا۔

بحث اول

جدید ریاست اور اس کے اجزائے ترکیبی

فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کے خدوخال طے کرنے سے پہلے جدید ریاست کے اجزائے ترکیبی اور اسکی اسلامائزیشن کا کام اہم ہے، اگر ریاست غیر اسلامی بنیادوں پر کھڑی ہوگی، تو تجدید واحیا کے کام میں متنوع رکاوٹوں سمیت ایسے عناصر اثرانداز ہو سکتے ہیں، جس کی وجہ سے تجدید کے حساس کام کا تحریف وتغیر میں تبدیل ہونے کا امکان ہے۔ عالم اسلام میں وقتاً فوقتاً تجدد پسندی کی اٹھنے والی لہروں کے پیچھے متنوع عوامل میں سے ایک یہ عامل بھی کارفرما ہے۔ اس موقع پر ریاست کے جملہ اجزائے ترکیبی (یہاں اجزائے ترکیبی سے مراد وہ امور وہ تصورات ہیں، جو ریاست کے وجود، تنظیم اور نظم ونسق سے متعلق ہیں، ورنہ ٹھیٹھ سیاسی فلسفہ کی رو سے ریاست آبادی، علاقہ، حکومت اور اقتدار اعلی صرف چار اجزا پر مشتمل ہوتی ہے) سے بحث کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ ان پہلوؤں پر بات کی جائے گی، جو شرعی نقطہ نظر سے قابل غور ہیں، اور اسلامی تعلیمات سے قطعی طور پر ٹکراتی ہیں یا شریعت کے مقاصد کلیہ سے ہم آہنگ نہیں ہیں۔ اس میں درجہ ذیل تصورات پر بحث ہوگی:

۱۔ تصور ریاست(concept of state)

۲۔ سیکولرازم(secularism)

۳۔اقتدار اعلی (sovereignty)کا تصور

۴۔ تصور قومیت(concept of nationalism)

۵۔آزادی ومساوات(freedom and equality)

۶۔ فلسفہ حقوق(philosophy of rights)

۱۔ تصور ریاست(concept of state)

جدید سیاسی فلسفے میں ریاست کا تصور انتہائی اہمیت کا حامل ہے، جدید پولیٹکل سائنس میں ریاست کو مستقل

بالذات عنصر مانا گیا ہے، ریاست باقاعدہ ایک شخص قانونی ہوتا ہے، اور یہ شخص قانونی عام افراد کی طرح حقوق و فرائض کا مخاطب ہوتا ہے، ریاست معاشرے، حکومت اور قوم سے الگ تھلگ وجود رکھتا ہے، سارے افعال ریاست کی طرف منسوب ہوتے ہیں، جو ریاست کی نیابت میں حکومت سرانجام دیتی ہے۔[١]

ریاست کا یہ تصور اسلامی تعلیمات کی روشنی میں جانچنے کی ضرورت ہے، کیا فقہ السیاسہ کی روشنی میں یہ تصور درست ہے؟ اس کا جائزہ لیناازحد ضروری ہے، فقہ اسلامی میں خلیفہ وامام کی اصطلاح استعمال ہوئی ہے اور خلیفہ وامام کو ہی احکام کا مخاطب بنایا گیا ہے، دار کی اصطلاح بھی آئی ہے، جسے ہم کسی نہ کسی درجے میں ریاست کے قریب قریب مفہوم دے سکتے ہیں، لیکن اس کی نوعیت بھی امام وسلطان اور رہنے والے افراد کے بدلنے سے بدل جاتی ہے، دار الاسلام، دار الکفر، دار الامن اور دار الحرب وغیرہ، ان سب اصطلاحات کا مدار عوام اور حکمرانوں پر ہے، یہی وجہ ہے کہ دار الاسلام دار الکفر میں بدل سکتا ہے اور اس کے برعکس بھی، اس لئے دار کی اصطلاح کو کلی طور پر جدید تصورِ ریاست کے ہم معنی قرار دینا مشکل ہے۔

یہ بات باعثِ تعجب ہے کہ جدید مسلم مفکرین کے ہاں جدید تصور ریاست اور اسلام کے تصور ریاست پر کوئی تفصیلی بحث نہیں ملتی، بلکہ اسلامی ریاست پر لکھنے والوں کا مرکز توجہ نظام حکومت ہے، البتہ مولنا امین احسن اصلاحی رحمہ اللہ نے ایک جگہ اسلام کی رو سے ریاست و حکومت کا حسب ذیل الفاظ میں فرق بیان کیا ہے:

> "خلافت کی اصطلاح اسلامی اصولوں پر قائم شدہ ریاست کے لئے استعمال ہوئی ہے اور امامت یا امارت سے مراد وہ گورنمنٹ ہوتی ہے، جو خلافت کے اداروں کی تنفیذ کرتی اور اس کے منصوبوں کو عملی جامہ پہناتی ہے۔"[٢]

مولنا اصلاحی رحمہ اللہ کا بیان کردہ فرق محلِ نظر ہے، خلافت وامامت کی اصطلاحات مترادف ہیں، ابن خلدون مقدمہ میں لکھتے ہیں:

> واذ قد بینا حقیقه هذا المنصب وانه نیابة عن صاحب الشریعه فی حفظ الدین وسیاسه الدنیا به ،تسمی خلافة و امامة والقائم به خلیفه و امام[٣]
>
> ترجمہ: جب ہم اس منصب کی حقیقت بیان کر چکے اور اس بات کا بیان بھی ہو چکا کہ یہ منصب دین کی حفاظت اور دنیاوی امور کی تدبیر میں شارع کی نیابت کا نام ہے، تو اسے امامت و خلافت کہتے ہیں اور اس کو قائم کرنے والا خلیفہ وامام کہلاتا ہے۔

جب جدید مسلم سیاسی فکر میں جدید ریاست کی ماہیت پر بحث نہیں ملتی تو اس کی مختلف تشریحات اور انواع پر بحث کہاں ملے گی؟، جدید سیاسی فلسفے کی رو سے ریاست کی مختلف نقطہ ہائے نظر سے متنوع تشریحات ہیں مثلاً liberal-pluralist state(لبرل تکثیری ریاست)social-democratic state(سماجی جمہوری ریاست)Marxist analysis(ریاست کا مارکسی تجزیہ)feminist analysis(ریاست کا تانیثی تجزیہ)self-serving state (خود مکتفی ریاست) وغیرہ[۴]،ان تمام تشریحات سے ریاست کی متنوع اقسام بنتی ہیں ،اس لئے جدید ریاست کا گہرا تجزیہ کرنے کی ضرورت ہے اور اس بات پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ جدید ریاست اپنی ماہیت اور جدید تشریحات کے اعتبار سے اسلامی بن بھی سکتی ہے یا نہیں؟ اور اسے اسلامی فقہی تصورات سے ہم آہنگ کرنا کیا ممکن ہے؟

۲۔ سیکولرازم(secularism)

سیکولرازم جدید ریاست کے مفہوم کا لازمی جزو ہے، یہ اصطلاح انیسویں صدی میں جارج ہالی اوک(George Jacob holyoake)نے وضع کی تھی[۵]،سیکولرازم ریاست سے مذہب کی بے دخلی کا نام ہے،اجتماعی امور سے مذہب کو نکال کر اسے محض ایک پرائیویٹ معاملہ بنانے کی تحریک ہے، سماج سے مذہبی علامات ،تعلیمات اور شعائر کو الگ کر کے اسے خالص دنیاوی رنگ دینے کا نام ہے،انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا میں سیکولرازم کی درجہ ذیل تشریح کی گئی ہے:

A movement in society directed away from other worldliness to life on earth[6]

ترجمہ: سماج میں اخرویت سے رخ پھیر کر دنیویت پر توجہ دینے کی تحریک۔

عام طور پر اس کی شناعت کم کرنے کے لئے اسے مذہب کے بارے میں ریاست کی غیر جانبداری سے تعبیر کیا جاتا ہے، لیکن یہ در حقیقت الفاظ کا ہیر پھیر ہے، ریاست کا مذہب کے معاملے میں غیر جانبدار ہونا دراصل مذہب کو ریاستی امور سے نکالنے کا نام ہے۔ سیکولرازم معاصر فقہا کے لئے ایک چیلنج کی حیثیت رکھتا ہے، کیونکہ آج نئے روپ اور نئی تعبیرات کے ساتھ سیکولر فکر اسلامی ممالک پر حملہ آور ہے، خصوصاً مسلم ممالک میں چلنے والی خارجیت و عسکریت کی حالیہ لہروں کے جواب میں بعض مسلم مفکرین[۷] کی جانب سے جو بیانیہ (narrative) سامنے آیا ہے، وہ انجامِ کار کے اعتبار سے سیکولرازم کی ایک "اسلامی توجیہ" ہے،اس کے علاوہ مسلم سماج میں ایسے دانشور اور صحافی موجود ہیں[۸]

جو اپنے آپ کو علانیہ سیکولرازم کا علمبردار کہتے ہیں اور باعثِ تعجب یہ کہ اسے اسلامی تعلیمات کے منافی بھی نہیں سمجھتے ،حالانکہ اسلامی تعلیمات میں اجتماعی وانفرادی امور کی اس اعتبار سے کوئی تقسیم نہیں ہے ،کہ سماجی امور اور ریاستی معاملات الٰہی اوامر ونواہی سے آزاد ہوں گے ،بلکہ اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات ہے جو فرد کی زندگی کی تشکیل کے ساتھ اجتماعی زندگی میں بھی مکمل رہنمائی کرتا ہے اور اسے احکام وفرائض کا پابند بناتا ہے۔

۳۔اقتدار اعلی(sovereignty) کا تصور

جدید سیاسی فلسفہ میں اقتدار اعلی کا تصور کلیدی اہمیت رکھتا ہے ،حکومت کی مختلف اقسام اور ایک ریاست میں مختلف سپریم ادارے اقتدار اعلی کے تصور میں تنوع کا نتیجہ ہے ،اندرونی(internal) وبیرونی(external)اقتدار اعلی ہو یا آئینی(legal)اور سیاسی (political)اقتدار اعلی ، فوری(immediate)اور حتمی (ultimate) اقتدار اعلی ہو ،یا عمومی(populer)، قانونی(jure)اور حقیقی(actual)اقتدار اعلی ہو،[9] ان تمام اقسام نے متعدد سوالات کھڑے کئے ہیں ،ان سوالات کا فقہ السیاسہ کی روشنی میں جائزہ لینا وقت کی اہم ترین ضرورت ہے ،یہ بات شک وشبہ سے بالاتر ہے کہ جدید سیاسی فلسفوں کے برعکس اسلامی تعلیمات کی رو سے مقتدر اعلی صرف اور صرف اللہ کی ذات اور اللہ ورسول کے دیئے ہوئے احکامات ہیں ،جسے دین اسلام سے تعبیر کیا جاتا ہے ،لیکن اس دین کو نافذ کرنے کے لئے کس قسم کے مقتدر اعلی کی ضرورت ہے جو حقیقی مقتدر اعلی کے تابع ہو کر سپریم اتھارٹی کی حیثیت رکھتا ہو؟ وہ مقتدر اعلی خلیفہ وامام ہوتا ہے یا اہل حل وعقد ،خواص ہوتے ہیں یا عوام؟ اگرچہ قدیم فقہی تصور کے مطابق خلیفہ وامام سپریم اتھارٹی ہے ،کیا جدید دور میں یہ تصور قابل عمل ہے؟ جدید اسلامی ریاست میں ایک ہی شخص اور ادارے میں اختیارات مرتکز کرنا زیادہ مفید ہوگا یا جدید تجربات سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اختیارات کی تقسیم مقاصدِ شریعت سے زیادہ ہم آہنگ ہوگا؟ مسلم مفکرین نے اقتدار اعلی کے تصور پر گفتگو کرتے ہوئے عموماً حتمی وحقیقی اقتدار اعلی پر بحث کی ہے ،اور اقتدار اعلی کے جدید تصور کو بیک جنبشِ قلم اسلامی تعلیمات کے منافی قرار دیا ہے ،حالانکہ اس تصور کی تحلیل اور اس کا تجزیہ کرنے کی ضرورت ہے۔

۴۔تصور قومیت

قومیت جدید سیاسی فلسفہ کا وہ نظریہ ہے ،جس سے عالم اسلام سب سے زیادہ متاثر ہوا ،برصغیر میں "قوم وطن سے بنتی ہے یا مذہب سے "کے سوال پر لمبا عرصہ تک بحث مباحثہ ہوتا رہا ،متحدہ قومیت اور اسلامی قومیت کے دو الگ الگ نعرے ایجاد ہوئے ،اس کے علاوہ عالم عرب میں عرب نیشنلزم کی لہر چلی ،جس سے خلافت کا ادارہ ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہوا ،

نیز مصر و عراق میں قدیم تہذیبوں کے احیا کی صداوں کے پیچھے بھی یہی تصور کار فرما تھا، بلکہ خود یورپ اس تصور سے شدید متاثر ہوا، بیسویں صدی کی دو عظیم جنگوں کے پیچھے بھی قومیت کا عنصر شامل تھا، فلسفہ سیاسیات کے معاصر برطانوی مصنف Andrew Heywood لکھتے ہیں:

Nationalism was therefore a powerful factor leading to war in both 1914 and 1939(10)

اس وقت صورتحال یہ ہے کہ جدید ریاستیں سب کے سب قومی ریاست (nation –state) کے تصور پر کھڑی ہیں، اور nationalism ایک تسلیم شدہ نظریہ بن گیا ہے۔

اسلامی حوالے سے لفظ قوم مختلف معانی و مفاہیم رکھتا ہے، ڈاکٹر مستفیض علوی صاحب نے ایک مضمون میں قرآن پاک میں لفظ قوم کے مختلف استعمالات جمع کئے ہیں، ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

"کتاب الٰہی میں اس کا ذکر درجہ ذیل حوالوں سے آیا ہے:

۱۔ کسی خاص طرز فکر و عمل رکھنے والے گروہ کے لیے جیسے ان فی ذلک لایات لقوم یومنون (۱۱)

۲۔ کسی نبی کی امت اور کسی بادشاہ کی رعایا کے لئے جیسے من بعد قوم نوح (۱۲)، من قوم فرعون (۱۳) اتذر موسی و قومه (۱۴)

۳۔ کسی خاص علاقے میں رہنے والے گروہ کے لئے جیسے قالو لا تخف انا ارسلنا الی قوم لوط (۱۵)۔

۴۔ کسی خاص نسلی اور نظریاتی پس منظر، توارث اور تشخص کے حامل گروہ کے لئے قوم کے ساتھ ملت کا لفظ بھی استعمال ہوا ہے، جیسے انی ترکت ملة قوم لا یومنون (۱۶)، ملة ابیکم ابراہیم (۱۷)

۵۔ کسی عقیدے اور مسلک کے حامل گروہ کے لئے قوم کے ساتھ امت کا لفظ بھی ساتھ آیا ہے، جیسے ومن قوم موسی امه یهدون بالحق وبه یعدلون (۱۸)

تاہم امت کا لفظ ایک مقدس فریضہ حیات کے ضمن میں استعمال کیا گیا ہے، جیسے کنتم خیر امة (۱۹)، ولتکن منکم امة یدعون الی الخیر (۲۰)

معلوم یہ ہوا کہ قرآن نے قوم کا لفظ یا تو ایسے انسانی گروہ کے لئے استعمال کیا ہے:

۱۔ جو ایک خاص نقطہ نظر کا حامل ہو اور ایک خاص تہذیب یا کلچر رکھتا ہو۔

۲۔ ایسی اجتماعیت کے لیے جو ایک دستور اور اقتدار و حکومت کے تحت ہو،

۳۔ یا ایسی جامعت انسانی کے لئے جو خاص علاقوے میں رہائش پذیر ہو۔

اس کے ساتھ کسی ایسی قوم کے لئے جو ایک خاص نسلی توارث اور نظریاتی تشخص کی حامل ہو، قرآن نے ملت کا لفظ استعمال کیا ہے اور ایسی ملت کو جو ایک اپنے سامنے ایک فریضہ اور نظریاتی مقصدیت رکھتی ہو، امت کے لفظ سے یاد کیا ہے۔"(۲۱)

ڈاکٹر صاحب کی اس وقیع عبارت سے معلوم ہوا کہ مسلمانوں کے لئے قوم کی بجائے ملت اور امت کا لفظ استعمال کرنا قرآنی تعبیرات سے ہم آہنگ ہے، اس لئے اسلامی قومیت کا نعرہ قرآنی تعبیرات کی رو سے محل نظر ہے۔ البتہ کسی خاص نسل، زبان یا کلچر کے اشتراک کی بنیاد پر ریاست بنانا اسلامی اصولوں سے میل نہیں کھاتا، مسلم سیاسی فقہ میں ریاستوں کی تقسیم نظریات کی بنیاد پر ہوئی ہے جیسے دار الاسلام، دالحرب وغیرہ کے تصورات، اس لئے (nation-state) کے تصور پر از سر نو غور وفکر کرنے کی ضرورت ہے۔

۵۔ آزادی ومساوات (freedom and equality)

آزادی ومساوات جدید سیاسی فلسفے کے لازمی اجزا ہیں، پولیٹکل سائنس کی چھوٹی کتاب سے لیکر بڑی کتب تک اور بنیادی ماخذ سے لیکر ثانوی ماخذ تک سب میں آزادی و مساوات پر بحث ملتی ہے، معروف برطانوی مفکر برلن آزادی کے متعلق لکھتے ہیں:

The area within which a man can act unobstructed by others(22)

یعنی آزادی سے مراد ایسا دائرہ جس میں ایک فرد دوسروں کی مداخلت سے مکمل طور پر آزاد ہو کر اپنے اعمال سر انجام دے سکے، کسی بھی دوسری طاقت کو اسے روکنے کا اختیار نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ انسان جب خارجی مداخلت سے مکمل آزاد ہو گا تو اپنے اعمال کا انتخاب بھی خود کرے گا، یوں خیر وشر طے کرنے کا پیمانہ اس کے ہاتھ میں آجائے گا اور ہر آدمی خیر وشر خود تخلیق کرے گا۔ آزادی کے اس تصور سے خیر وشر کے جملہ خارجی معیارات بشمول مذہب کے لایعنی ہو گئے۔

اسی طرح مساوات کے بارے میں political ideas and movements کے مصنفین لکھتے ہیں:

whatever the actual circumstances all human beings are 'equal' by virtue of being human[23]

یعنی اصل حالات جو کچھ بھی ہوں، تمام انسان بحیثیت انسان ہونے کے مساوی ہیں، گویا انسان کے جملہ وجوہِ تعارف اور نظریات وعقائد سے صرفِ نظر کرتے ہوئے سب انسان برابر ہونگے، حالانکہ روئے زمین پر عقائد ،خیالات، نظریات اور میلانات ورجحانات سے مجرد کوئی انسان موجود نہیں ہے،انسان ہمیشہ شناخت اور مخصوص ذہنی میلانات کے سانچے میں ہوتا ہے خواہ وہ جو بھی ہوں۔

آزادی و مساوات کا مذکورہ نظریہ اسلامی تعلیمات کے مکمل منافی ہے،اسلام انسان کے بارے میں آزادی کی بجائے عبدیت اور نیابت الہی کا تصور رکھتا ہے، جبکہ مساوات کی بجائے انسانوں میں فرقِ مراتب کا قائل ہے، مومن کافر ،برا اچھا، عالم جاہل وغیرہ مراتب میں تقسیم کر کے ہر ایک کو الگ خانے میں رکھ کر اس پر حکم لگاتا ہے۔اس لئے جدید ریاست تشکیل دیتے وقت مغربی سیاسی فلسفہ کے تصورآزادی وتصور مساوات کا محاکمہ کرنے کی ضرورت ہے۔

۶۔فلسفہ حقوق(Philosophy of rights)

جدید سیاسی فلسفے میں حقوق کا نظریہ بنیادی فلسفہ ہے، حقوق کا پورا پیراڈائم جدیدیت(modernism)کا تشکیل کردہ ہے، جس میں عقلی بنیادوں پر انسانوں کے حقوق طے کئے گئے ہیں،ان میں بعض بنیادی حقوق ہیں، جسے جدید سیاسی فلسفے میں انسانی حقوق human rights یا فطری حقوق natural rights کا نام دیا گیا ہے،اور باقی ثانوی حقوق ہیں، جیسے تعلیم کا حق،آزادی اظہار رائے کا حق،سماجی حقوق، قانونی حقوق وغیرہ[۲۴] ان میں خاص طور پر انسانی حقوق عہدِ جدید کا مقدس عقیدہ ہے،انسانی حقوق کی یہ عمارت مذہب کے ملبے پر تعمیر کی گئی ہے، معروف برطانوی ماہر سیاسیات andrew heywood لکھتے ہیں:

By the twentieth century, the decline of religious belief had led to the secularization of natural rights theories, which were reborn in the form of 'human' rights. Human rights are rights to which people are entitled by virtue of being human[25].

اسلامی بنیادوں پر جدید ریاست تشکیل کرتے وقت فلسفہ حقوق کا تنقیدی جائزہ لینا ضروری ہے، خاص طور پر فلسفہ حقوق کا پس منظر گہرے مطالعے کا متقاضی ہے، بعض مسلم مفکرین نے انسانی حقوق کو اسلامی اصطلاح حقوق العباد کے مترادف مانا ہے، جسے مغالطہ کہا جاسکتا ہے[۲۶]۔اس مغالطے کی تفصیل مغربی فلسفے کے معروف ناقد ڈاکٹر جاوید اکبر

انصاری صاحب کی زیر نگرانی مرتب شدہ کتاب "سرمایہ دارانہ نظام ایک تنقیدی جائزہ" میں دیکھی جاسکتی ہے۔

جدید ریاست اور مسلم مفکرین

انیسویں صدی اور بیسویں صدی کے نصف اول میں مسلم مفکرین کا مرغوب موضوع ریاست و سیاست کے مباحث تھے، لیکن ان تمام مباحثوں میں بنیادی طور پر دو نکات پر زیادہ زور تھا:

۱۔ اسلام میں سیاست و ریاست کا مقام و مرتبہ

۲۔ اسلامی نظام خلافت اور جمہوریت کا تقابلی جائزہ و محاکمہ

پہلے نکتے سے ریاست مقصود ہے یا موعود، عبادات مقصود ہیں یا حاکمیت الٰہی پر مشتمل ریاست کے قیام کے لئے وسیلہ وغیرہ جیسی بحثوں نے جنم لیا، بعض مسلم مفکرین [۲۷] نے تو سرے سے ہی اسلام کے نام پر سیاست اور اسلامی ریاست کا انکار کر دیا اور بعض [۲۸] نے اسلامی ریاست کا صور کچھ اس زور سے پھونکا کہ اسے اسلامی تعلیمات کا مقصود اعظم قرار دیا، جبکہ دوسرے نکتے نے جمہوریت سراسر کفر ہے یا اس کی اسلامائزیشن ممکن ہے، جیسی ابحاث کو جنم دیا، اور آج بھی ان آوازوں کی گونج وقتاً فوقتاً سنائی دیتی ہے۔ اسے مسلم دنیا کا المیہ کہہ سکتے ہیں کہ مغربی سیاسی فلسفے سے جڑے دیگر اہم تصورات ان ابحاث کے بوجھ تلے دبے رہے اور ان پر وہ بحثیں نہ ہو سکیں، جو جدید دور میں مسلمانوں کا سیاسی رخ متعین کرنے کے لئے بے حد ضروری تھیں، آج عالم اسلام میں سیاسی حوالے سے افراط و تفریط اسی اغماض کا نتیجہ ہے، کہ مسلم دنیا میں ایک طرف خارجیت کی فکر زور پکڑ رہی ہے، جس نے اسلامی ممالک میں کشت و خون کا بازار گرم کر رکھا ہے، دوسری طرف سیکولرازم و لبرلزم کی فکری لہر نے جدید تعلیم یافتہ نوجوانوں کو اپنے سحر میں جکڑا ہوا ہے اور باقاعدہ اپنے آپ کو لبرل و سیکولر کہلوانے والے گروہ پیدا ہو گئے ہیں، جو جدید مغربی سیاسی فلسفے کے سامنے سرِ تسلیم خم ہیں، اس لئے فقہ اسلامی کی تشکیل جدید سے پہلے جدید اسلامی ریاست کے خدوخال واضح کرنے کی ضرورت ہے اور مغربی سیاسی فلسفے کے فکری اور انتظامی اجزا الگ الگ کر کے خذ ما صفا ودع ما کدر پر عمل کرنا چاہئے اور مغرب سے درآمد شدہ پورے سیاسی ڈھانچے اور جدید سیاسی تصورات کا محاکمہ کر کے اس پر حکم لگانا چاہئے۔

بحث دوم

فقہ اسلامی اور تشکیل جدید کا متقاضی حصہ

فقہ اسلامی کی تشکیل جدید سے پہلے اس سوال کا جواب معلوم کرنا نہایت ضروری ہے کہ فقہ اسلامی کے کس حصے کی تشکیل جدید وقت کی ضرورت ہے اور کس قسم کے مسائل تجدید کا تقاضا کرتے ہیں؟ تجدید کے بنیادی خدوخال طے

کرنے سے پہلے اگر محلِ تجدید کا تعین نہیں ہوا تو قوی امکان ہے کہ عمل تجدید تحریف یا تغییر میں تبدیل ہو جائے۔ اس نکتے پر بحث سے کرنے سے پہلے فقہ اسلامی کے بنیادی شعبہ جات اور فقہی مسائل کی مختلف انواع کا ذکر کیا جاتا ہے۔ فقہ اسلامی اور معاصر قانون کے نامور ماہر ڈاکٹر محمود احمد غازی صاحب رحمہ اللہ نے فقہی موضوعات کو درجہ ذیل آٹھ قسموں میں تقسیم کیا ہے:

۱۔ عبادات
۲۔ مناکحات
۳۔ معاملات
۴۔ فقہ التعامل الاجتماعی (الحظر والاباحہ)
۵۔ الاحکام السلطانیہ
۶۔ جنایات
۷۔ ادب القاضی
۸۔ فقہ السیر[۲۹]

فقہی مسائل کی انواع واقسام

کتب فقہ میں مذکور مسائل کی استقرائی طور درجہ ذیل انواع واقسام ہیں:

۱۔ وہ مسائل جو منصوص ہیں اور قطعی و حتمی ہیں، یعنی اس کا مفہوم بھی واضح ہے اور اس کے معارض نصوص بھی نہیں ہیں، جیسے بنیادی محرمات ومحللات اسے ہم منصوص حتمی کا نام دیں گے۔

۲۔ وہ مسائل جو منصوص تو ہیں، لیکن مفہوم میں ایک سے زیادہ احتمالات ہونے کی وجہ سے یا معارض نصوص کی وجہ سے ان میں مجتہدین کی مختلف آرا پائی جاتی ہیں، اسے منصوص غیر حتمی کہہ سکتے ہیں، نیز اسے مجتہد فیہا مسائل بھی کہتے ہیں۔

۳۔ وہ مسائل جو منصوص نہیں ہیں، بلکہ فقہانے منصوص مسائل پر قیاس واستنباط کے ذریعے ان کا حکم معلوم کیا ہے، اسے آسانی کے لئے مسائل قیاسیہ کہیں گے۔ پھر مسائل قیاسیہ کی آگے متعدد قسمیں ہیں:

الف۔ وہ مسائل جن پر چاروں مکاتب فقہیہ کا اتفاق ہے، اسے مسائل قیاسیہ اجماعیہ کا نام دیں گے۔

ب۔ وہ مسائل جن پر مجتہدین اربعہ کا تو اتفاق نہیں ہے، لیکن ایک مذہب ومکتب میں وہ متفقہ ہیں، اسے آسانی کے لئے مسائل قیاسیہ اتفاقیہ کہہ سکتے ہیں۔

ج۔ وہ مسائل جو ایک مسلک ومذہب میں بھی اختلافی ہیں، اسے ہم مسائل قیاسیہ خلافیہ کہیں گے۔

د۔ وہ مسائل جن کے حکم کی بنیاد سدِ ذریعہ، عمومِ بلوی، مصلحت یا عرف ہے۔ اسے ہم (تغلیبا) مسائل قیاسیہ عرفیہ کہیں گے۔

۴۔ وہ مسائل جو قدیم فقہی ذخیرے میں مذکور نہیں ہیں، بلکہ نوازل وحوادث کے قبیل سے ہیں۔

اس طرح سے مسائل فقہیہ کی درجہ ذیل انواع بنیں گی:

۱۔ منصوص حتمی

۲۔ منصوص غیر حتمی

۳۔ قیاسی

۴۔ نوازل وحوادث

پھر قیاسی کی درجہ ذیل چار قسمیں ہیں:

۱۔ قیاسی اجماعی

۲۔ قیاسی اتفاقی

۳۔ قیاسی خلافی

۴۔ قیاسی عرفی

اب فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کے متقاضی حصے کے بنیادی خدوخال کچھ یوں بنتے ہیں:

۱۔ وہ مسائل جو نوازل وحوادث کے قبیل سے ہیں، ان کا فقہی اصولوں اور جزئیات کی روشنی میں حکم معلوم کرنا وقت کی سب بڑی ضرورت ہے اور فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کا سب سے اہم تقاضا ہے۔ یہ ضرورت فقہ کے تمام موضوعات وشعبہ جات میں ہے اور عبادات سے لیکر فقہ ا ل سیر تک نوازل وحوادث کا ڈھیر لگ گیا ہے، جن کا فقہی حل عصر حاضر کے نمایاں چلینجز میں سے ہیں۔

۲۔ وہ مسائل جو منصوص حتمی ہیں، ان کو کسی صورت نہیں چھیڑا جائے گا، ان میں تشکیل جدید دراصل تحریف و تغییر ہے۔

۳۔ وہ مسائل جو منصوص غیر حتمی ہیں، ان میں حالات کے مطابق متعدد آرا میں انتخاب کیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ اس میں فقہی طریقہ کار کی پوری پابندی ہو، جو کتب اصول میں افتاء ٬ مذہب الغ یر یا افتاء بقول المرجوح کے عنوان سے مذکور ہے۔

۴۔ مسائل اجماعیہ و اتفاقیہ بھی منصوص حتمی کے قریب قریب ہیں، اس لئے اس میں تبدیلی کے لئے اجتہادِ اجماعی درکار ہوگا۔

۵۔ مسائل قیاسیہ خلافیہ میں حالات کے مطابق انتخاب یا متعدد آرا کا جمع بھی تشکیلِ جدید کے زمرے میں آتا ہے ، معاصر سطح پر کاسموپولیٹن فقہ یا تلفیق بین المذاہب کی جو صدائیں بلند ہو رہی ہیں ، اور اس کی موافقت و مخالفت میں بحث کا بازار گرم ہے [۳۰]، اس کا مصداق دراصل اسی قسم کے مسائل ہیں۔

۶۔ مسائل قیاسیہ عرفیہ نوازل و حوادث کے بعد فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کا سب سے بڑا تقاضا ہے ، معاصر سطح پر تشکیل جدید کی جو آوازیں اٹھ رہی ہیں ، عمومی طور پر انہی دو اقسام کے مسائل مراد ہوتے ہیں ، لہذا فقہ اسلامی کے ذخیرے میں جن مسائل کی بنیاد اس وقت کا عرف تھا ، یا ان کا حکم سد ذریعہ یا کسی مصلحت کے طور پر نکالا گیا تھا ، ان مسائل پر دوبارہ غور و فکر کر کے معاصر عرف کے مطابق اس کا نیا حکم معلوم کرنا چاہیے ، اسی طرح مصلحت پر مبنی مسائل میں مصلحت کی تبدیلی کی صورت میں حکم تبدیل کرنا چاہئے یا سد ذریعہ والے احکامات میں ذرائع کی دوبارہ جانچ پڑتال کر کے موجودہ حالات کے مطابق حکم نکالنا چاہئے۔

بحث سوم

تشکیل جدید کے بنیادی خدوخال اور اس کا طریقہ کار

فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کن خطوط پر ہونی چاہئے ؟ اس کے لئے کیا طریقہ کار اپنانا چاہیے اور تشکیل جدید کے بنیادی خدوخال کیا ہوں گے ؟ یہ ایک طویل الذیل اور ذوابعاد موضوع ہے ، عمومی طور پر اس سے احکام فقہیہ کی تبدیلی مراد ہوتی ہے ، حالانکہ تغییر و تبدیلی تشکیل جدید کا ایک جزو ہے جو بعض مسائل میں جاری ہوتی ہے ، وہ بھی اصطلاحا تبدیلی کے زمرے میں نہیں آتا ، کیونکہ عرف کے بدلنے ، مصلحت کی تبدیلی یا ذرائع و علل کے تغییر سے مسائل پر نیا حکم لگانا فقہی اصطلاح میں تبدیلی نہیں کہلاتی ، درجہ ذیل میں تشکیل جدید کے چند مراحل بیان کئے جاتے ہیں :

ا۔ تصنیف و تالیف میں تجدید

فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کا سب سے اہم مرحلہ فقہی کتب کے طرزِ تصنیف و تالیف میں تجدید ہے ، قدیم تراث بے پناہ اہمیت و مرکزیت رکھنے کے باوجود معاصر اسلوبِ تصنیف سے ہم آہنگ نہیں ہے ، فقہی کتب کے طرزِ تالیف میں درجہ ذیل تبدیلیاں وقت کا تقاضا ہے :

ا۔ قدیم فقہی تراث کا انداز جزئیات کے ضمن میں اصول و کلیات کی تفہیم ہے ، جبکہ معاصر ذہن اصول و قواعد کو جاننے میں دلچسپی رکھتا ہے ، اس لئے جدید طرز کے مطابق ایسی کتب فقہیہ تصنیف ہونی چاہیں ، جن میں ابواب فقہیہ سے بحث اصولی انداز میں ہو ، اور ہر باب میں تعریفات ، تقاسیم ، انواع و اقسام مرتب انداز میں موجود ہو ، معاصر سطح پر

معروف فقہیہ وہبہ الزحیلی کی الفقہ الاسلامی وادلتہ جدید منہج کی نمائندہ مثال ہے۔

۲۔ قدیم تراث میں ابواب و مسائل کی طے شدہ ترتیب ہے، جو تقریباً ہر فقہی کتاب میں یکساں نظر آتی ہے، جبکہ جدید ذہن فقہی تصورات کو بحیثیت مجموعی جاننے کا متمنی ہے خواہ اس کا تعلق کسی بھی باب سے ہو، مثلاً ضمان کا فقہی تصور خواہ اس کا تعلق کتاب الغصب سے ہو، لقطہ سے ہو، کتاب البیوع سے ہو یا دیگر ابواب فقہیہ سے، مال کا فقہی تصور، فساد و بطلان کا فقہی تصور وغیرہ، اس لئے ایسی کتب کی ضرورت ہے جو فقہی تصورات و نظریات پر مشتمل ہو اور اس مخصوص تصور کا پوری فقہ اسلامی کی روشنی میں جائزہ لیا گیا ہو اور اس کی وضاحت کی گئی ہو۔

۳۔ قدیم تراث میں عمومیت ہے فقہ اسلامی کے جملہ ابواب پر کتب فقہیہ مشتمل ہوتی ہیں، جبکہ جدید دور تخصص و سپیشلائزیشن کا ہے، اس لئے ہر باب پر تفصیلی کتب ہونی چاہیں، اس پر اگرچہ کافی کام ہوا ہے، لیکن مزید بھی اس نہج پر کام کرنے کی ضرورت ہے۔

۴۔ قانون دان اور وکیل حضرات کے لئے فقہ اسلامی کی دفعہ وار تدوین و ترتیب وقت کا تقاضا ہے، اس کی عمدہ مثال مجلہ الاحکام العدلیہ ہے، نیز معاصر سطح پر مزید کام بھی ہوا ہے، مزید بھی اس نہج پر کام فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کا اہم مرحلہ ہے۔

۵۔ مباحث فقہیہ کو الفبائی ترتیب پر موسوعات و قوامیس کی صورت میں مرتب کرنا وقت کا تقاضا ہے، عربی میں اس کی مثال الموسوعہ الفقہیہ جبکہ اردو میں مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب کی قاموس الفقہ اس کی بہترین مثالیں ہیں۔ لیکن اس پر مزید تفصیلی انداز میں کام کرنے کی ضرورت ہے، معروف فقیہ جمال الدین عطیہ نے اپنی کتاب تجدید الفقہ الاسلامی میں ایک ضخیم فقہی موسوعہ مرتب کرنے کے کا تفصیلی نقشہ پیش کیا ہے[۳۱]، جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ابھی یہ موضوع مزید کام کا متقاضی ہے۔

۶۔ قدیم تراث کی جدید طرز پر اشاعت بھی تشکیل جدید کا اہم تقاضا ہے، یہ بات ایک حقیقت ہے کہ جدید اصول تحقیق وتدوین کے مطابق قدیم تراث کی اشاعت نے فقہ اسلامی سے استفادہ بہت آسان بنادیا ہے، عالم عرب سے اگرچہ اہم مصادر فقہیہ محقق انداز میں چھپ چکی ہیں، لیکن اب بھی دنیا بھر کے مکتبات میں ہزاروں کتب فقہیہ اشاعت کی منتظر ہیں۔

۷۔ نوازل وحوادث پر مشتمل فقہی کتب کی تیاری تشکیل جدید کا اہم مرحلہ ہے، اس پر عربی وار دو میں کچھ کام ہوا ہے، لیکن وہ بالکل ابتدائی نوعیت کا کام ہے، نیز وہ اکثر انفرادی کاوشیں ہیں، جبکہ نوازل کے فقہی حل کے لئے اجتماعی

غور وفکر کی ضرورت ہے۔

تصنیف وتالیف میں تجدید کے چند اہم پہلو بطور مثال کے ذکر کئے، ورنہ تجدید کا یہ پہلو متنوع ابعاد کا حامل ہے اور انفرادی کوششوں کی بجائے اجتماعی کاوشوں کا متقاضی ہے۔

۲۔ تعبیر واصطلاح میں تجدید

فقہ اسلامی کی تجدید کا دوسرا اہم مرحلہ فقہی تعبیرات واصطلاحات کو عصر حاضر کی قانونی مصطلحات، مروج تعبیرات اور معاصر ذہن سے ہم آہنگ الفاظ کا جامہ پہنانا ہے، اس کام کا مقصد جدید تعلیم یافتہ حضرات، اور جدید قانونی نظام واصطلاحات کے ماہرین کے لئے فقہ اسلامی کو عام فہم بنانا ہے، ڈاکٹر محمود احمد غازی صاحب رحمہ اللہ محاضرات فقہ کے ابتدائی تعارف میں لکھتے ہیں:

"مزید برآں کسی بھی علم وفن کی طرح فقہ اور اصول فقہ کے کلیات کو بیان کرنے کا انداز اور اسلوب بھی ہر زمانے میں بدلتا رہتا ہے، ایک زمانہ تھا مثلاً ائمہ مجتہدین کا زمانہ، جب ان کلیات کو خالص مذہبی عقائد اور تعلیمات کی زبان اور انداز میں بیان کیا جاتا تھا۔ چنانچہ امام شافعی اور امام محمد بن شیبانی اور ان جیسے دوسرے فقہا کی تحریروں میں شریعت کے کلیات بحث کرنے کا ایک خاص انداز پایا جاتا تھا۔ پھر جلد ہی ایک دور ایسا آیا جب فقہی اور اصولی مباحث منطق اور فلسفہ کے اسلوب میں بیان کیا جانے لگا، اس اسلوب کا اعلی ترین نمونہ امام غزالی اور امام رازی کی تصنیفات میں نظر آتا ہے، یہ اسلوب متقدمین کے اسلوب سے بالکل مختلف ہے، دور جدید میں مغرب کے تصورات اور مباحث نے فقہ اسلامی کے مباحث اور انداز گفتگو پر گہرا اثر ڈالا، آج عرب دنیا میں جو کتابیں لکھی جارہی ہیں، ان میں خاصا بڑا حصہ ان کتابوں کا ہے جو مغربی قوانین کے اسلوب اور تصورات کے مطابق لکھی جارہی ہیں، ان حالات میں ضرورت اس بات کی ہے کہ اردو زبان میں بھی نئے اسلوب کے مطابق کتابیں تیار کی جائیں تاکہ قانون دان حضرات اور وکالت پیشہ حضرات زادہ بہتر اور موثر انداز میں فقہ اسلامی کے موقف کو سمجھ سکیں"(۳۲)

۳۔ احکام کی نوعیت میں تجدید

فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کا سب سے حساس مرحلہ احکام کی نوعیت میں تجدید ہے، وہ فقہی احکام جو عرف،

مصلحت، سد ذریعہ ، عموم بلوی، اور متنوع احوال و ظروف پر مبنی ہیں، ان میں آج کے حالات کے مطابق اور موجودہ ظروف کے موافق حکم نکالنا موجودہ حالات کا سب سے بڑا تقاضا ہے، لیکن اس عمل میں ماضی سے مکمل ربط اور حال کا کامل ادراک بیک وقت ہونا چاہئے، ورنہ تجدید تحریف میں بدل سکتی ہے۔

۴۔درس وتدریس میں تجدید

درس وتدریس میں تجدید فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کے لئے بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے، نصاب اور طریقہ تدریس دونوں تجدید کے متقاضی ہیں، اس وقت صورتحال یہ ہے کہ قدیم طرز کے مدارس میں متاخرین کی کتب پر مکمل اعتماد ہے، جن میں احکام واصول کی اصل روح سے زیادہ لفظی ابحاث پر زور ہے جبکہ جدید اداروں میں تدریس کا سارا مواد جدید کتب ہیں، جن میں اکثر کتب مرتب ہونے کے باوجود اس فقہی عمق کی حامل نہیں ہیں، جو فقہ کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے، اس لئے درس وتدریس میں ہر فقہ کی امہات الکتب کی طرف رجوع ہونا چاہئے، نیز طریقہ تدریس میں بھی جدت وقت کا تقاضا ہے، مناظرانہ ومباحثانہ طرز کی بجائے تقابلی جائزہ کو رواج دینا چاہئے۔

۵۔شعبہ افتاء میں تجدید

افتاء فقہ اسلامی کے تطبیقی عمل کا نام ہے، جس کا ایک سرا کتاب اور دوسرا خارجی عمل ہے، کتاب کے فہم میں خلل یا خارجی عمل کو سمجھنے میں نقص سے عمل فتوی اپنی جاذبیت کھو بیٹھتا ہے، اور وہ محض ایک موقف بن جاتا ہے، جو جذبات ، میلانات اور خواہشات و ترجیحات کے تابع ہوتا ہے ، بد قسمتی سے امت مسلمہ کے دور زوال میں عملِ فتوی مناظرہ و مباحثہ کا مظہر بن گیا ہے، اس کے ساتھ جدت پسند حضرات اباحتِ کلی کے درپے ہیں، جبکہ روایتی علما جمود پر عمل پیرا ہیں، اس لئے شعبہ افتا میں تجدیدی نوعیت کے کام وقت کی ضرورت ہیں، منصب افتاء کے لئے کڑی شرائط رکھنی چاہییں ، جس میں ایک طرف تراث کا گہرا مطالعہ شامل ہو اور دوسری طرف موجودہ حالات و تغیرات کا مکمل احاطہ ہو۔

۶۔طریقہ اجتہاد میں تجدید

اجتہاد کی تاریخ کا اگر تجزیہ کیا جائے تو انفرادی اجتہاد کا غلبہ دکھائی دیتا ہے، فقہ اسلامی کا اکثر حصہ انفرادی کاوشوں کا نتیجہ ہے، سوائے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے ، جنہوں نے اجتماعی اجتہاد کی ابتدائی شکل کی داغ بیل ڈالی تھی، فقہ اسلامی کو درپیش معاصر چیلینجز اجتماعی اجتہاد سے حل ہونگے، اس لئے عملِ اجتہاد کو فرد کی سرگرمی سے نکال کر اجتماعی سرگرمی بنانا چاہئے، دورحاضر میں اجتماعی اجتہاد کے ادارے خوش آئند مستقبل کی نوید ہے، مجمع الفقہ الاسلامی، اسلامک فقہ اکیڈمی ، مجمع البحوث الاسلامیہ ، ھیئۃ کبار العلما، یورپی مجلس برائے افتاو تحقیق جیسے اداروں کی منظور کردہ قرار دادیں طریقہ

اجتہاد میں تجدید کی بہترین مثال ہے، اس کے علاوہ ریاستی سطح پر قوانین کو اسلامیانے کے لئے اجتماعی اجتہاد کے ادارے وقت کی ضرورت ہیں، تاکہ اجتماعی اجتہاد سے کئے گئے فیصلے قانونی حیثیت کے حامل ہوں، پاکستان میں اسلامی نظریاتی کونسل اور شریعت اپیلٹ بینچ کو اس کی مثال میں پیش کر سکتے ہیں۔

طریقہ اجتہاد میں تجدید کی دوسری سطح مقاصدی اجتہاد کی وہ لہر ہے جو معاصر سطح پر اٹھی ہے، مقاصدی اجتہاد وقت کی اہم ضرورت ہے اگر اسے قواعد وضوابط کا پابند کیا جائے، اس سلسلے میں اہل علم کی ذمہ داری بنتی ہے کہ افراط و تفریط سے ہٹ کر مقاصدی اجتہاد کے اصول، حدود، قیود اور طریقہ کار کو منضبط کریں۔

۷۔ امثلہ وجزئیات میں تجدید

قدیم ذخیرہ لاکھوں جزئیات وامثلہ سے عبارت ہے، لیکن اکثر جزئیات اس وقت کے تمدن اور احوال پر مبنی ہیں ،ان قدیم جزئیات کا طلبا کے ذہن پر غیر شعوری طور پر یہ اثر ہوتا ہے کہ وہ فقہ اسلامی کو ایک زندہ جاوید فن کے طور پر نہیں دیکھتے اور انہیں فقہ اسلامی قدیم مقدسات کے قبیل سے لگتی ہے، دوسرا نقصان یہ ہوتا ہے کہ قدیم جزئیات کے نوازل پر انطباق کے لئے جس فقہی مہارت کی ضرورت ہوتی ہے، وہ مفقود ہونے کی وجہ سے انطباق کماحقہ نہیں ہو پاتا ،جس کی وجہ سے عمل فتوی بھی متاثر ہوتا ہے، اس لئے فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کا اہم ترین مرحلہ ان جزئیات کو حال سے جوڑنا ہے تاکہ فقہ اسلامی میں رواں دواں زندگی کی جھلک محسوس ہو، یہ نہایت مشکل اور تفصیلی کام ہے، جو انفرادی سطح کی بجائے اجتماعی کوششوں کا متقاضی ہے۔

امثلہ کی تجدید کا دوسرا مرحلہ اصول فقہ میں قواعد کی تفہیم کے لئے دی گئی امثلہ میں تجدید ہے، عمومی طور پر اصول فقہ کے ذخیرے میں چند مثالیں ہیں، جو ہر اصولی کتاب کی زینت ہیں، اس سے اصول فقہ کا تطبیقی عمل شدید متاثر ہوا اور اصول فقہ، فقہ اسلامی کی رگوں میں دوڑتے خون کی بجائے چند نظری قواعد پر مبنی علم کی صورت میں سامنے آیا ہے ،اس لئے اس بات کی شدید ضرورت ہے کہ کتب اصول میں مروج امثلہ میں کم وکیف دونوں اعتبار سے بہتری لائی جائے۔

۸۔ مکاتب فقہیہ کے تقابل ومقارنہ میں تجدید

مکاتب فقہیہ کا تقابلی مطالعہ ہماری فقہی روایت کا حصہ رہا ہے، ائمہ مجتہدین کے دور سے اس کی داغ بیل پڑ گئی تھی ،امام محمد کی الحجہ علی اہل المدینہ ،امام ابو یوسف کی الرد علی سیر الاوزاعی اور امام شافعی کی الرد علی محمد بن الحسن تقابلی مطالعے کے اولین نقوش ہیں، ان کتب کا انداز عمومی طور پر مباحثانہ رہا ہے، جس میں مخالف نقطہ نظر کا تخطئہ، مرجوحیت

اور اس میں پائے جانے والی کمزوریوں کی نشاندہی کی کوشش ہوتی، اور اپنے موقف کی تقویت اور اصابت کے دلائل دیے جاتے، یہی منہج بعد میں تقابلی مطالعے کا امتیاز قرار پایا، اور یوں مختلف مکاتب میں بحث ومباحثہ کا بازار گرم رہا، اس منہج کا سب سے بڑا فائدہ دلائل کی تنقیح اور ان میں پائے جانے والی فنی خامیوں کا تعین کی شکل میں سامنے آیا، انہی مباحثوں کی بدولت ہر فقہی مکتب نے اپنے مستدلات کو از سر نو منضبط کیا اور اپنے مواقف کے لئے دلائل کا ڈھیر لگا دیا، جس سے منصوص مسائل پوری طرح مبرہن ہوئے، دورِ جدید میں اس منہج کی تشکیل جدید کی ضرورت ہے اور تقابلی مطالعے کا یہ قدیم انداز تبدیل کرنے کی ضرورت ہے، تقابلی مطالعہ میں اس بات کی کوشش ہو کہ مختلف اقوال کا تقابل عصر حاضر کے تناظر میں کیا جائے کہ آج جدید دور میں امت مسلمہ کی آسانی اور نوازل وحوادث کو حل کرنے کے لئے کونسا قول زیادہ مناسب، احوط اور قابل عمل ہے۔ نیز مختلف آرا کا بلا امتیاز مسلک مختلف پہلوؤں سے جائزہ ہو، قوت دلیل کے اعتبار سے، احوط ہونے کے اعتبار سے، تیسیر کے اعتبار سے وغیرہ، مبادا اس سے تلفیق کی طرف دعوت دینا مقصود نہیں، بلکہ مقصد یہ ہے کہ افتاء بمذہب الغیر کی ضرورت کے وقت ان جیسی کتب کی طرف رجوع ہو اور کسی مسئلہ میں مختلف فقہی اقوال کا تیسیر، احتیاط، تشدید اور دیگر پہلوؤں سے موازنہ و تقابل کرنا آسان ہو۔

۹۔ مطالعہ تراث کے منہج میں تجدید

ہمارے ہاں مطالعہ تراث کے محدود مقاصد ہیں، درس و تدریس، افہام و تفہیم، توضیح و تشریح اور تعلیق واختصار، دورِ جدید میں اس منہج میں خاص طور پر یہ چیز شامل کرنے کی ضرورت ہے کہ تہذیب و تنقیح کے اعتبار سے تراث کا مطالعہ و تحقیق ہو، فقہی تراث میں مختلف اسباب کی بنا پر ایسی چیزیں پروان چڑھیں، جو اپنی اصل کے اعتبار سے جس نوعیت کی تھیں، آگے جا کر اس کی وہ نوعیت برقرار نہ رہ سکی، اس کی کچھ مثالیں علامہ ابن عابدین شامی نے عقود رسم المفتی میں دی ہیں، نیز بعض مسلم مانے جانے والے تصورات پر بھی از سر نو تحقیق کی ضرورت ہے، اس کی سب سے بہترین مثال معاصر محقق سائد بکداش کا کتابچہ تکوین المذہب الحنفی مع تاملات فی ضوابط المفتی بہ ہے، جس میں محقق نے صاحبین کے اقوال کو فقہ حنفی کا حصہ سمجھنے پر نقد کیا ہے اور مفتی بہ قول کے بعض ضوابط پر تنقیدی نگاہ ڈالی ہے۔ اتفاق یا اختلاف سے قطع نظر تراث کی تحقیق و تہذیب کی اچھی کاوش ہے۔ مطالعہ تراث کے اس منہج سے فقہی ورثہ میں نکھار آئے گا اور حوادث زمانہ سے جمی گرد کی تہیں اتریں گی۔

۱۰۔ مندرس مکاتب فقہیہ و مجتہدین کی آرا کی تجدید

تدوینِ فقہ کے دور میں عالم اسلام کے مختلف خطوں سے قابل قدر مجتہدین اٹھے، لیکن مختلف وجوہات واسباب کی

بناپر چار کے علاوہ باقی مجتہدین کی آرا حوادثِ زمانہ کی نذر ہو گئیں اوران کے مستقل مقلدین کا سلسلہ نہ چل سکا،البتہ کتب میں ان کے اقوال اوران کی فقہی ترجیحات بکھری پڑی ہیں ،دور جدید میں ان مندرس مکاتب کے احیا کی ضرورت ہے ،تراث سے ان کی فقہی آرا،ان کے پیش نظر اصول اوران کی ترجیحات نکال کر انہیں ایک مرتب شکل دینے کی ضرورت ہے۔فقہ اسلامی کی تشکیل جدید اور نوازل فقہیہ کے حل میں ان اقوال وآرا سے بہت مدد مل سکتی ہے اور فکر و نظر کے نئے دریچے وا ہو سکتے ہیں۔ معروف شامی محقق رواس قلعہ جی کی کوششیں اس حوالے سے خشت اول کی حیثیت رکھتی ہیں کہ انہوں نے فقہ السلف کے عنوان سے اٹھارہ کے قریب معجم تیار کئے ہیں، جن میں سلف کے اقوال فقہیہ کو بالاستیعاب جمع کرنے کی کوشش کی ہے،اب ان اقوال کی تہہ میں کارفرمااصول و قواعد کی تخریج اور ائمہ اربعہ کے فقہی اصولوں سے اس کے تقابل کی ضرورت ہے۔

بحث چہارم

فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کی معاصر کوششیں اور اس کے اثرات

دور جدید فقہ اسلامی کے حوالے سے بیداری واٹھان کا دور ہے، فقہ اسلامی کی مرحلہ وار تاریخ لکھنے والے مصنفین نے دور جدید کو فقہ اسلامی کا تجدیدی زمانہ قرار دیا ہے [۳۳]، دور جدید میں فقہ اسلامی پر مختلف جہات سے کام ہوا، نئے تصورات اور نئے طرز واسلوب کی داغ بیل ڈالی گئی اور فقہ اسلامی کو جدید ذہن اور جدید احوال و ظروف سے ہم آہنگ کرنے کے لئے قابل قدر کوششیں ہوئیں،ڈاکٹر محمود احمد غازی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

> "بیسویں صدی کی آخر کی تین چوتھائیاں اور بالخصوص اس کا نصف ثانی فقہ اسلامی میں ایک نئے دور کا آغاز ہے، عرب دنیا میں اور غیر عرب مسلم دنیا میں عام طور پر فقہ اسلامی پر ایک نئے انداز سے کام کا وسیع پیمانہ پر آغاز ہوا،ایسا کام جس کے مخاطبین مغربی تعلیم یافتہ لوگ اور مسلمانو ں میں وہ لوگ تھے، جو مغربی قوانین اور افکار سے مانوس یا متاثر ہیں" [۳۴]

ذیل میں ان کاوشوں کی اہم جہات کا ذکر کیا جاتا ہے:

ا۔ فقہ اسلامی کی تشکیل جدید اور اس کے بنیادی خدوخال پر قابل قدر تصانیف منظر عام پر آئیں، جن میں فقہ اسلامی کی تجدید کی صدا بلند کی گئی، اس کا نقشہ کھینچا گیا،اس کے اسباب و موانع پر بحث کی گئی اور اس راہ میں حائل مشکلات وصعوبات کی نشاندہی کی گئی،ان تصانیف کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہوا کہ ان سے فقہ اسلامی کی تجدید کی فکر کو مہمیز ملی، علمی حلقوں کی توجہ مبذول ہوئی اور اس موضوع پر مختلف فورمز اور کانفرنسوں میں مباحثے ومکالمے ہوئے،ان تصانیف میں

شیخ ازہر علی جاد الحق کی تصنیف الفقہ الاسلامی مرونتہ و تطورہ، معروف فقیہ شیخ مصطفی احمد زرقا کی المدخل المفقہی العام ، شیخ جمال الدین عطیہ اور شیخ وھبہ الزحیلی کی مشترکہ تصنیف تجدید الفقہ الاسلامی، الدکتور عبد الوہاب ابو سلیمان کی منہج البحث فی الفقہ الاسلامی خصائصہ و نقائصہ، مشہور مصری مصنف محمد سلیم العوا کی ضخیم کتاب الفقہ الاسلامی فی طریق التجدید ،ڈاکٹر یوسف القرضاوی کی الفقہ الاسلامی بین الاصالہ والتجدید، جزائر یونیورسٹی سے حوریہ تاغلابت کا لکھا ہوا پی ایچ ڈی کا ضخیم مقالہ الفقہ الاسلامی بین الاصالہ والتجدید، جمال البنا کی نحو فقہ جدید، ڈاکٹر حسن ترابی کی کتب اور ڈاکٹر محمود احمد غازی رحمہ اللہ کی محاضرات فقہ و محاضرات شریعت کے بعض خطبات قابل ذکر ہیں۔عالم اسلام کے مختلف خطوں سے مسلم مفکرین کی جانب سے فقہ اسلامی کی تجدید کی یہ صدائیں بہت موثر ثابت ہوئیں، اور اس فکری صدا پر عمل کی مختلف صورتیں سامنے آئیں۔

۲۔ تصنیف و تالیف کے میدان میں فقہ اسلامی پر تجدیدی کام ہوا ہے، اور جدید طرز و اسلوب پر فقہ اصول فقہ اور فقہ واصول فقہ کے تعارف و تاریخ کی کتب لکھی گئیں ہیں، تجدیدی تصانیف کی اہم انواع کا تذکرہ کیا جاتا ہے:

۱. جدید قانونی طرز پر فقہ اسلامی کی تدوین نو جیسے مجلہ الاحکام العدلیہ، شیخ احمد القاری کی مجلہ الاحکام الشریعہ اور محمد قدوری پاشا کی مرشد الحیران وغیرہ۔

۲. فقہی موسوعات و انسائیکلوپیڈیاز کی تیاری جیسے موسوعہ الفقہ الاسلامی ، موسوعہ جمال عبد الناصر فی الفقہ الاسلامی، محمد صدقی البورنو کی موسوعہ القواعد الفقہیہ وغیرہ۔

۳. فقہ واصول فقہ کا مقارن مطالعہ جیسے وھبہ زحیلی کی الفقہ الاسلامی وادلتہ ،ڈاکٹر عبد الکریم النملہ کی المھذب فی اصول الفقہ المقارن۔

۴. مقاصد شریعت پر جدید انداز میں تصانیف جیسے شیخ طاہر بن عاشور کی مقاصد الشریعہ الاسامیہ، محمد سلیم العوا کی مقاصد الشریعہ الاسلامیہ اور جمال الدین عطیہ کی نحو تفعیل مقاصد الشریعہ وغیرہ۔

۵. فقہ اسلامی و مذاہب فقہیہ کی تاریخ و تعارف پر مبنی کتب جیسے شیخ خضری کی تاریخ التشریع الاسلامی، حجوی کی الفکر السامی وغیرہ۔

۶. معدوم فقہی مسالک و مجتہدین کے اقوال فقہیہ کی جمع و تدوین نو جیسے محمد رواس قلعہ جی کے تیار کردہ معاجم۔

۷. عالم اسلام کی مختلف جامعات و یونیورسٹیوں سے جاری شدہ ماجستیر، ایم فل و پی ایچ ڈی مقالات، جو فقہ اسلامی کے مختلف پہلوؤں پر مشتمل ہیں اور بلاشبہ ہزاروں کی تعداد میں ہیں۔

۸. فقہ اسلامی کے مختلف ابواب پر تفصیلی و ضخیم تصانیف جیسے شیخ ابوزہرہ مرحوم کی الاحوال الشخصیہ، شیخ عبدالقادر عوودہ کی التشریع الجنائی الاسلامی مقارنا بالقانون الوضعی وغیرہ۔

۹. قدیم تراث کی تحقیق و تعلیق کے ساتھ اشاعت جدید جیسے الدکتور حسام الدین الفرفور کی نگرانی میں فتاوی شامی کی جدید اشاعت۔

۱۰. فقہی ویب سائٹس وسافٹ وئیر کی تیاری جیسے الشبکۃ الفقھیہ وغیرہ۔(۳۵)

۳۔ فقہی مسائل پر اجتماعی غور وغوص کے ادارے وجود میں آئے ہیں، جن میں عالم اسلام کے ممتاز فقہا و قانون دان حضرات اہم مسائل پر مشترکہ غور وفکر اور بحث و مباحثہ کرتے ہیں اور اجماعی یا اکثریتی فیصلے کئے جاتے ہیں۔یہ ادارے ملکی وبین الاقوامی دونوں سطح پر وجود میں آئے، پاکستان میں اسلامی نظریاتی کونسل، المرکز العالمی الاسلامی (بنوں) مجلس تحقیق مسائِل حاضرہ (کراچی)، انڈیا میں اسلامک فقہ اکیڈمی، مجلس تحقیقات شرعیہ اور ادارہ المباحث الفقھیہ، مصر میں مجمع البحوث الاسلامیہ، سعودی عرب میں ھیئۃ کبار العلما، کویت میں الادارۃ العامہ للافتاء، یورپ میں یورپی مجلس برائے افتا و تحقیق، امریکہ میں فقہائے شریعت اسمبلی، شمالی امریکی فقہ کونسل، جبکہ عالم اسلام کی مشترکہ فورمز میں رابطہ عالم اسلامی کے تحت مجمع الفقہ الاسلامی، اوآئی سی کے تحت مجمع الفقہ الاسلامی الدولی اہم ادارے ہیں۔ان اداروں سے سینکڑوں مسائل پر فقہی فیصلے جاری ہوئے ہیں، انفرادی کاوشوں کی بنسبت یہ اجماعی کوششیں استناد، قوت، صحت اور ثقاہت کے اعلی معیار پر ہیں اور عالم اسلام میں ان فیصلون کو قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔

۴۔ دور جدید میں ریاستی سطح پر فقہ کو نافذ کرنے اور اسلامی ممالک کے دساتیر کو اسلامیانے کے عمل کا آغاز ہوا اور مختلف اسلامی ممالک میں مختلف فقہی مکاتب کے نفاذ کی کوششیں ہوئیں، یہ کوششیں اگرچہ زیادہ تر عائلی، فوجداری اور بعض دیوانی قوانین میں ہوئیں، لیکن بہر حال ان سے جدید دور میں فقہ کے نفاذ اور جدید قوانین کی اسلامائزیشن کی راہیں ہموار ہوئیں، پاکستان، ہندوستان، سعودی عرب، مصر، عراق اور شام میں یہ کوششیں بڑے پیمانے پر ہوئیں، خاص طور پر پاکستان میں قرار داد مقاصد، ۱۹۷۳ کی اسلامی دفعات، ضیاء الحق کے دور حکومت میں جاری کئے گئے آرڈیننس اور ریاستی سطح پر قوانین کو اسلامیانے کے عمل کو تیز تر بنانے کے لئے شریعت اپیلٹ بینچ اور اسلامی نظریاتی کونسل کا قیام فقہ اسلامی کے نفاذ کے لئے اہم سنگ میل ہیں۔

۵۔ دور جدید میں فقہ الاقلیات معاصر فقہا کا خصوصی موضوع ہے، یورپ و امریکہ میں مقیم مسلم اقلیتوں کو درپیش مسائل اور ان کے حل پر خصوصی کام ہوا ہے اور فقہ الاقلیات المسلمہ ایک ممتاز فقہی شعبہ بن گیا ہے، جس کے

اصول وفروع کے انضباط پر مستقل کام ہوا ہے، اس حوالے سے ڈاکٹر یوسف القرضاوی کی فی فقہ الاقلیات المسلمہ، سید عبد المجید بکر کی الاقلیات المسلمہ فی اوروبا، محمد یسری ابراہیم کا ضخیم مقالہ فقہ النوازل للاقلیات المسلمہ تاصیلا وتفعیلا، علی بن نایف کی الخلاصہ فی فقہ الاقلیات، اشرف عبدالعاطی کی فقہ الاقلیات المسلمہ بن النظریہ والتطبیق اور شیخ عبداللہ بن بیہ کی صناعہ الفتوی وفقہ الاقلیات اہم کتب ہیں، اس کے علاوہ یورپی مجلس برائے افتاو تحقیق اور اسلامک فقہ اکیڈمی کی منظور کردہ قرار دادیں فقہ الاقلیات کے مختلف پہلوؤں پر اہم فیصلے ہیں۔

۶۔ جدید معاشیات کی اسلامائزیشن اور بینکنگ سسٹم کو اسلامی قوانین سے ہم آہنگ بنانے کے لئے بڑے پیمانے پر کام ہوا ہے، خصوصا پچھلی تین چار دھائیوں سے نوے فیصد فقہی کاوشیں مالیاتی نظام سے متعلق ہیں، دور جدید میں فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کا سب سے بڑا مظہر فقہ المعاملات المعاصرہ ہے، اس فقہی پیراڈائم میں اگرچہ کافی چیزیں محل نظر ہیں اور اس پر عالم اسلام کے مختلف خطوں سے تنقید کا سلسلہ جاری ہے لیکن یہ تنقیدیں مزید نکھار اور تنقیح وتہذیب کا سبب ہیں، جدید معاشی نظام کے اسلامیانے کا عمل اگر پایہ تکمیل تک پہنچتا ہے تو فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کا سب سے اہم اور بنیادی مرحلہ عبور ہو جائے گا۔

۷۔ فقہ السیر کے میدان میں قابل قدر تجدیدی کام ہوا ہے، ڈاکٹر حمید اللہ، علی علی المنصور، صبحی محمصانی، شیخ ابوزہرہ، شیخ وھبہ الزحیلی اور ڈاکٹر محمود احمد غازی سمیت نامور فقہا نے اس میدان میں قابل قدر کتب لکھی ہیں، لیکن اکیسویں صدی میں فقہ السیر کو نئے چیلینجز کا سامنا ہے، خاص طور پر جہاد، بغاوت، ارتداد، مسلم حکمرانوں کے فسق وتکفیر اور ان کی اطاعت یا معزولی کا مسئلہ اور مسلم معاشروں میں خودکش حملوں جیسے مسائل کا فقہ السیر کے اصولوں کی روشنی میں جائزہ لینا وقت کی اہم ترین ضرورت ہے[۳۶]، مسلم امہ خارجیت کے افراط اور تجدد پسندی کی تفریط کے درمیان پِس رہی ہے، بین الاقوامی حالات کے اتار چڑھاو سے لگ رہا ہے کہ اگلی صدی میں مسلم مفکرین کو فقہ السیر پر خصوصی توجہ دینا پڑے گی۔

۸۔ جدید دور میں مختلف فقہی مکاتب میں قربتیں بڑھ گئی ہیں اور خاص طور پر اجتماعی فقہی اداروں کے قیام نے مکاتب فقہیہ کو ایک دوسرے کے قریب لانے میں اہم کردار ادا کیا ہے، اور بقول ڈاکٹر غازی صاحب کہ دنیا ایک عالمی فقہ (کاسموپولیٹن فقہ) کی طرف بڑھ رہی ہے، جس میں چاروں مکاتب سے اخذ واستفادہ ہوگا، البتہ اس کے نتیجے میں تلفیق بین المذاہب اور شواذ آرا کے انتخاب کا رجحان پیدا ہو رہا ہے، جس سے ٹھیٹھ اور روایت پرست فقہا متفق نہیں ہیں، اسلامی بینکاری کے جواز وعدم جواز پر مبنی مباحثوں میں خاص طور پر یہ دونوں رجحانات ممتاز طور پر سامنے آئے ہیں۔ یہ

دونوں رجحانات اپنے دلائل اور بنیادیں رکھتے ہیں، ان میں سے کس رجحان کو قبول عام ملتا ہے، اس کا فیصلہ آنے والا وقت کرے گا۔

اختتامی بات

جدید دور میں فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کے بنیادی خاکے اور اس کی مختصر تاریخ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جدید تغیرات کے ساتھ چلنے کے لئے فقہ اسلامی کی مستحکم بنیادوں پر تشکیل جدید انتہائی اہم ترین کام ہے، اس مضمون کا اختتام فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کے سب سے بڑے داعی، نامور قانون دان اور ممتاز فقیہ ڈاکٹر محمود احمد غازی صاحب رحمہ اللہ کی ایک عبارت پر کرنا چاہوں گا، جس سے فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کی اہمیت وضرورت واضح ہوتی ہے، ڈاکٹر غازی صاحب رحمہ اللہ محاضرات فقہ کے آخری محاضرہ میں فرماتے ہیں:

> "اگر دنیائے اسلام کا مستقبل خوشگوار ہے، اگر دنیائے اسلام کی آئندہ زندگی کا نقشہ ان کی اپنی آرزوؤں اور تمناؤں کی روشنی میں تشکیل پانا ہے، اگر مسلم ممالک کی آئندہ سیاسی زندگی خود مختار، آزاد اور باعزت مستقبل پر مبنی ہے اور یقیناً ایسا ہی ہے تو ایسا صرف اور صرف ایک بنیاد پر ممکن ہے، وہ یہ کہ مسلمان شریعت اسلامیہ کے بارے میں اپنے عمومی رویہ پر نظر ثانی کریں، دور جدید میں فقہ اسلامی کی فہم از سر نو حاصل کریں اور اس رشتہ گم گشتہ کو بازیاب کریں، جس سے ان کا تعلق گزشتہ کئی سو سال سے ٹوٹ گیا ہے یا کمزور پڑ گیا ہے۔ اس ساری صورتحال میں جو چیز ان کی زندگیوں کو نئی تشکیل عطا کرسکتی ہے، وہ فقہ اسلامی کا نیا فہم ہے۔ فقہ اسلامی کے نئے فہم سے ہر گز یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ نیا فہم ماضی کے فہم سے مختلف ہوگا، یا اکابر فقہائے اسلام کے فہم وبصیرت پر عدم اعتماد کا غماز ہوگا، بالکل نہیں۔ بلکہ یہ فہم ماضی کے فہم ہی کا تسلسل ہوگا۔ یہ فہم صدر اسلام کے ائمہ مجتہدین کے فہم کا تسلسل اور احیا ہوگا۔ جس انداز سے اسلام کے ابتدائی چار پانچ سو سال میں فقہ اسلامی نے ان کی رہنمائی کی، اسی انداز کی رہنمائی فقہ اسلامی مسلمانوں کے مستقبل کے لئے کرسکتی ہے اور ان شاءاللہ کرے گی۔"(۳۷)

حواشی وحوالہ جات

[1] Andrew,hywood,political theory an introduction(new york 2004)P.75

[۲] اصلاحی ،امین احسن،**اسلامی ریاست** ، ص ١٦،دارالتذکیرلاہور ۲۰۰۴

[۳] ابن خلدون ،عبد الرحمن ،**تاریخ ابن خلدون** ج۱،ص،۲۳۹،دار الفکر ۲۰۰۱

[4] Kevin,Harrison and tony ,boyd ,political ideas and movements(new York 2003)P.19

[۵] فرہاد ،شاہد ،ڈاکٹر ،**سیکولرازم ایک تعارف** ،ص ،۷۱،کتاب محل لاہور

[۶] بحوالہ ،فرہاد ،شاہد ،ڈاکٹر ،**سیکولرازم ایک تعارف** ، ص ،۱۹کتاب محل لاہور

[۷] جاوید احمد غامدی صاحب کے حالیہ بیانیے کی طرف اشارہ ہے۔

[۸] سوشل میڈیا پر سینئر صحافی وجاہت مسعود صاحب کی زیر سرپرستی چلنے والا گروپ ہم سب مراد ہے۔

[9] Heywood andrew ,political theory an introduction(new yark 2004)P .90,97

[10] .heywood Andrew ,political ideologies an introduction (3rd edition)P.127

[۱۱] الزمر:۵۲

[۱۲] الاعراف:٦٩

[۱۳] الاعراف:۱۲۷

[۱۴] الاعراف:۱۲۷

[۱۵] ھود:۷۰

[۱٦] یوسف:۳۷

[۱۷] الحج:۷۸

[۱۸] الاعراف:۱۵۹

[۱۹] ال عمران:۱۱۰

[۲۰] ال عمران:۱۰۴

[۲۱] علوی مستفیض ،ڈاکٹر،**رائج الوقت سیاسی افکارکا تجزیہ** ،فکر و نظر،شمارہ ۴،جلد ۴۵ ص ۷۰،۷۱

[22] Belin,Isaiah ,tow concepts of liberty (oxford university press)P.3

[23] Kevin,Harrison and tony ,boyd ,political ideas and movements(new York 2003)P.119

[24] Heywood ,andrew ,political theory an introduction (new York 2004)P.185

[25] Heywood,Andrew ,political theory an introduction (new york 2004)P.188

[۲٦] مودوی ،**ابو الاعلی** ،**اسلامی ریاست** ، ص ۵۷۰،اسلامک پبلیکیشنز ۲۰۰۰

[۲۷] جیسے مولنا وحید الدین خان صاحب۔

[۲۸] مولنا مودودی صاحب مراد ہیں ۔

[۲۹] غازی ،ڈاکٹر محمود احمد ،**اسلام کا قانون بین الممالک** ، ص ۳۸، شریعہ اکیڈمی اسلام آباد ۲۰۰۷،

[۳۰] ڈاکٹر عمران احسن نیازی اور ڈاکٹر محمود احمد غازی رحمہ اللہ کا اس حوالے سے اختلاف معروف ہے۔

[۳۱] عطیہ ،جما الدین ،**تجدید الفقہ الاسلامی** ،ص ۷۵ ت ۱۴۰ دار الفکر بیروت ۲۰۰۰

[۳۲] غازی ،ڈاکٹر محمود احمد ،**محاضرات فقہ** ، ص،۷۸الفیصل ناشران و تاجران کتب لاہور ۲۰۰۵

[۳۳] القطان ،مناع ،**تاریخ التشریع الاسلامی** ، ص ۳۹۷،مکتبہ المعارف ،ریاض۱۹۹٦

[۳٤] غازی ،ڈاکٹر محمود احمد ،**محاضرات فقہ** ، ص۵۳۳،الفیصل ناشران و تاجران کتب لاہور۲۰۰۵

[۳۵] جدید دور کے فقہی ذخیرہ کے تفصیلی تعارف پر راقم الحروف کا دو قسطوں میں ایک مقالہ الشریعہ ج۲٦ شمارہ ۵ اور ٦ میں شائع ہو چکا ہے۔

[۳٦] اردو میں اس حوالے سے اسلامک یونیورسٹی کے پروفیسر ڈاکٹر مشتاق صاحب کی کتاب " **جہاد، مزاحمت اور بغاوت اسلامی شریعت اور بین الاقوامی قانون کی روشنی میں** "اہم کتاب ہے۔

[۳۷] غازی ،ڈاکٹر محمود احمد ،**محاضرات فقہ** ،ص ۵۱۵،۵۱٦،الفیصل ناشران و تاجران کتب ۲۰۰۵،

*شاد محمد شاد

بائبل(Bible)کا تعارفی جائزہ

ربِ کائنات نے جب اس چار دانگ عالم کو فردِ بشر سے سجایا تو اس کی ہدایت وراہنمائی کے لیے اور اس کو سعادت وشقاوت کے اصول بتلانے کے لیے کئی برگزیدہ ہستیوں کو مبعوث فرمایا۔ جن کی سعی مسلسل اور عمل پیہم سے بھٹکے ہوؤں کو جادہ منزل کی تعیین میں آسانی ہوگئی اور اپنی حقیقی مراد کو پانے اور اخروی کامیابی کے حصول میں کامیابی ملی۔ انسانوں کو گمراہی کی ظلمت سے نکالنے، نورِ ہدایت سے نوازنے اور صراطِ مستقیم پر گامزن کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے کئی کتابیں بھی نازل فرمائی۔ ان میں سے چار بڑی کتابیں ہیں جو تورات، زبور، انجیل اور قرآن کے نام سے مشہور ہیں، جبکہ بقیہ کتب کو صحائف کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ ایک حدیث میں آتا ہے کہ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ نے آپ ﷺ سے پوچھا کہ اے اللہ کے رسول (ﷺ) اللہ رب العزت نے کتنی کتابیں نازل فرمائی ہے؟ سرور دو عالم ﷺ نے فرمایا کہ: ''ایک سو چار''۔ اس حدیث میں یہ تفصیل بھی بتائی گئی ہے کہ کس نبی پر کتنے صحائف نازل کیے گئے تھے۔[۱] لیکن محدثین کی تحقیق کے مطابق اس حدیث کی سند میں ضعیف راوی موجود ہے،[۲] اس لیے کتابوں اور صحائف پر ایمان کے سلسلے میں کوئی تعداد ملحوظ نہ رکھی جائے، بلکہ جن کتابوں کا علم ہے، ان پر تفصیلاً اور بقیہ کتابوں اور صحائف پر اجمالاً ایمان لانا بہتر اور کافی ہے۔

ملا علی قاری لکھتے ہیں:

"ونعتقد بوجود كتبه المنزلة على رسله تفصيلا فيما علم يقينا كالقرآن والتوراة والزبور والإنجيل وإجمالا فيما عداه"[۳]

ترجمہ: ''ہم اللہ تعالیٰ کی اپنے رسولوں پر نازل کردہ اُن کتابوں پر تفصیلی ایمان لاتے ہیں، جن کا ہمیں یقینی علم ہے جیسے قرآن، تورات، زبور اور انجیل، جبکہ ان کے علاوہ کتب کا اجمالی اعتقاد رکھتے ہیں۔''

یوں تو دنیا میں کئی مذاہب اور نظریات پائے جاتے ہیں، لیکن تاریخی اعتبار سے تین بڑے مذاہب

*پی ایچ ڈی اسکالر، کراچی یونیورسٹی

یہود، ہنود(ہندو)اور مسلمان ہیں۔ پھر یہود سے ایک اور مذہب عیسائیت نکلا ہے، کیونکہ حضرت عیسی علیہ السلام یہودیوں ہی کی اصلاح اور فلاح کے لیے تشریف لائے تھے۔ پھر یہودیت، عیسائیت اور مسلمان ایک دوسرے کے متقارب مذاہب ہیں، کیونکہ ان سب کی پچھلی تاریخ ایک ہے اور ان میں ایک قدرِ مشترک یہ بھی پایا جاتا ہے یہ سب حضرت ابراہیم علیہ السلام پر ایمان رکھتے ہیں، لیکن یہود حضرت موسیٰ علیہ السلام پر اور عیسائی حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر آکر رُک گئے، جبکہ مسلمان حضرت محمد ﷺ پر ایمان لاکر سابقہ تمام انبیاء پر بھی ایمان رکھتے ہیں اور ان میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

{لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ} [۴]

ترجمہ: ''ہم اللہ کے رسولوں کے درمیان تفریق نہیں کرتے۔''

اسی کے ساتھ باری تعالیٰ نے ''ليظهره على الدين كله'' فرماکر مسلمانوں پر یہ ذمہ داری ڈال دی کہ وہ ادیان کا تقابلی مطالعہ کریں اور دیگر اہلِ ادیان کے ساتھ احسن طریقے سے مجادلہ کرکے ان کی غلطیوں کی نشاندہی کریں اور دینِ حق کی برتری وصداقت پر دلائل مہیا کریں۔

سابقہ ادیان ومذاہب اور عقائد باطلہ کے مطالعہ کی اہمیت اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ باری تعالیٰ نے قرآن مجید میں جگہ جگہ ادیانِ منسوخہ اور باطل عقائد پر رد فرمایا ہے۔ کہیں دہریہ کے غلط عقائد کو یوں بیان کیا: {وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ} [۵]۔ کہیں یہود ونصاری کی خیانت اور تحریف بازی کے بارے میں فرمایا کہ: {وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ} [۶]۔ دوسری جگہ ارشاد فرمایا: {مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ}۔ [۷]

چنانچہ علماءِ اسلام اور سلف صالحین نے قرآن مجید کے اس طرز کو اپناتے ہوئے اور اسی منہج پر چلتے ہوئے ادیانِ باطلہ کی مکمل تحقیق وتفتیش کرکے مسلمانوں کے ایمان کو تحفظ فراہم کیا۔ اسلام پر باطل مذاہب کے رکیک حملوں کے علمی جوابات دیے۔ باطل مذاہب اور تحریکوں کا علمی تعاقب واحتساب کیا۔ ہر طبقہ کے مسلمانوں کی ذہنی، شعوری، علمی اور فکری تیاری کا مقدس فریضہ انجام دیا اور تحریری اور تقریری ہر دو واسطوں کے ذریعے اس ذمہ داری سے عہدہ برا ہوئے۔

اس سے بڑھ کر یہ بات اہم ہے کہ امن وآشتی اور حکمت وبصیرت کے ساتھ باطل اور اہلِ باطل کی تردید اور اُن کی اصلاح کا حکم خود اللہ رب العزت نے قرآن مجید میں دیا ہے۔ ارشاد ربانی ہے کہ:

{ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ}۔ (۸)

حضور نبی کریم ﷺ بھی اللہ رب العزت کے اس حکم کو بجالاتے اور ظلمت وتاریکی سے برسرپیکار نظر آتے ہیں اور اپنی امت کو حکم دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

"جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم" (۹)

سابقہ تفاصیل سے ہٹ کر ادیان ومذاہب کے مطالعہ اور تقابلی موضوع کی تحقیق میں یہ فائدہ بھی ہے کہ انسان دیگر اہلِ ادیان کی خرابیوں اور نقائص کو جانچ کر خود ان سے بچے۔ مثلاً یہود ونصاری کے انحراف اور ذلت وخواری کے اسباب کا جاننا، تاکہ انسان ان سے بچنے کی کوشش کر کے عذابِ الٰہی اور غضبِ خداوندی سے نجات حاصل کرے۔ تقابلِ ادیان کے مطالعہ سے اپنے دین پر ایمان میں پختگی اور مضبوطی حاصل ہوتی ہے، کیونکہ سابقہ ادیان اور عقائد باطلہ کا مطالعہ کیے بغیر اپنے مذہب کی حقانیت وصداقت کا چہرہ واضح اور روشن نہیں ہوتا۔ حق وباطل کا موازنہ کیے بغیر حق کی پہچان نہیں ہوتی۔ اور نور وظلمت کا مشاہدہ کیے بغیر نور کی پرستاری وعلمبرداری اور ظلمت سے بیزاری وبرسرپیکاری نصیب نہیں ہوتی۔

آج ہمارے ہاں تقابلِ ادیان کے سلسلے میں سب سے زیادہ لٹریچر عیسائیت کے مطالعہ پر مشتمل ہے، اس کا ایک سبب دینی وشرعی ہے کیونکہ سرورِ دوعالم ﷺ کا ارشاد ہے:

"أنا أولى الناس بابن مريم" (۱۰)

"لوگوں میں سب سے زیادہ میں ابن مریم (حضرت عیسیٰ علیہ السلام) کے قریب ہوں۔"

پھر قربِ قیامت میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام، حضرت محمد ﷺ کے امتی بن کر دوبارہ تشریف لائیں گے۔ اس پہلو کو دیکھا جائے تو مسلمانوں کی یہ ذمہ داری بنتی ہے کہ وہ خصوصاً عیسائیوں کے سامنے نورِ ہدایت کے چراغ جلائے، دینِ عیسوی کی حقیقت آشکارا کر دیں اور اُنہیں خوش فہمی سے نکالنے کے لیے آئینہ دکھائیں۔

اس کے علاوہ چند خارجی اور تاریخی عوامل بھی ہیں۔ مثلاً عیسائیوں نے ہمارے ملک پر تقریباً دو سو سال تک حکومت کی، جس کی وجہ سے ان کو معاشی، ثقافتی اور تعلیمی برتری حاصل ہوئی، دوسری طرف ہمارے ہاں اُردو زبان میں اسلام کے بعد سب سے زیادہ مواد، لٹریچر اور ادارے عیسائیت کے تعارف اور فروغ کے بارے میں ہیں، اسی لیے تقابلی مطالعہ کا زیادہ رجحان عیسائیت کی طرف پایا جاتا ہے۔

مذہبِ عیسائیت کے تعارف، حقیقت، تاریخ، رسوم وعبادات اور ان کی کتاب مقدس وغیرہ پر علماء نے کئی تفصیلی اور مختصر کتابیں لکھی ہیں۔ ہم عیسائیت کی کتاب مقدس "بائبل" کا مختصر طور پر تعارفی جائزہ پیش کریں گے۔

انجیل(Gospel)کاتعارف:

حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر جو کتاب نازل ہوئی تھی وہ "انجیل" تھی، جس کا اسی نام سے ذکر قرآن میں بھی کئی مقامات پر آیا ہے۔(۱۱) چنانچہ پہلے انجیل سے متعلق کچھ وضاحت کی جائیگی، اس کے بعد "بائبل" کا تعارف پیش کیا جائے گا۔

لفظِ انجیل کے اصل معنی میں محققین کی کئی آراء پائی جاتی ہیں۔ جن کو مختصراً ذیل میں بیان کیا جاتا ہے:

۱۔ انجیل یونانی زبان کا لفظ ہے، جس کی اصل شکل(Eu-angellion) ہے اور اس کے معنی بشارت وخوش خبری کے آتے ہیں۔

۲۔ بعض ڈکشنریوں میں یہ کہا گیا ہے کہ انجیل یونانی زبان کے لفظ(Anggelos) سے مشتق ہے، جس کے معنی پیغام بر کے آتے ہیں۔(۱۲)

۳۔ بعض علماء عرب کی رائے یہ ہے کہ انجیل کے حروف اصلیہ ن، ج، ل ہیں، اور "نجل" کے اصل معنی جڑ اور بنیاد کے آتے ہیں اور علوم وحکمت کے سرچشمہ کو بھی "نجل" یا "انجیل" کہتے ہیں۔(۱۳)

۴۔ علامہ زبیدیؒ نے لفظِ انجیل کے بارے میں کئی اقوال نقل کیے ہیں، بعض کے ہاں یہ لفظ عبرانی ہے، بعض کے ہاں سریانی اور بعض کہتے ہیں کہ یہ لفظ عربی ہے۔ انہوں نے اصمعی کے حوالے سے اس لفظ کے ایک معنی یہ بھی بیان کیے ہیں کہ انجیل اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کئی سطریں ہوں۔(۱۴)

لفظِ انجیل بطورِ کتاب حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ایک سو پچاس سال بعد استعمال ہونے لگا ہے۔(۱۵) انجیل کو یہ نام کیوں دیا گیا؟ اس کی وجہ تسمیہ کے بارے میں بعض محققین کا کہنا ہے کہ چونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام، حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی آمد کی بشارت دینے آئے تھے اور دوسرے اس لیے بھی کہ خود حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی آمد پچھلے صحیفوں اور نوشتوں کی بشارت کے مطابق ہوئی تھی، اس لیے ان کی کتاب کو "انجیل" یعنی بشارت کا نام دیدیا گیا۔(۱۶)

شیخ صالح بن حسین ہاشمی کی تحقیق کے مطابق عیسائیوں کا گمان یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے لفظِ انجیل کو بشارت اور خوش خبری کے معنی میں استعمال کیا ہے اور اس بشارت سے مراد یہ ہے حضرت آدم علیہ السلام نے جو شجرِ ممنوعہ کا پھل کھا کر گناہ کیا تھا، اس نے آدم کی پوری اولاد کو گناہ گار کردیا تھا اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے سولی پر اپنی

جان کا نذرانہ دیکر انسان کو ازلی گناہ سے چھٹکارا دے دیا۔ یہ عقیدہ عیسائیوں کے ہاں ''عقیدہ کفارہ'' کہلاتا ہے۔ یہی وہ خوش خبری اور بشارت ہے جس کے لیے حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے انجیل کا لفظ استعمال کیا ہے۔اس کے بعد مسیح کے شاگردوں نے بھی یہ لفظ اسی معنی کے لیے استعمال کیا، لیکن ان کے بعد یہ لفظ اس کتاب کے لیے استعمال ہونے لگا جس میں یہ خوش خبری موجود تھی اور وہ عیسیٰ علیہ السلام کی سیرت پر مشتمل تھی۔ رفتہ رفتہ یہ لفظ اناجیلِ اربعہ (انجیل متی، انجیلِ مرقس، انجیل لوقا، انجیل یوحنا) کے لیے خاص ہوگیا۔[۱۷]

یہاں یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ آج کل انجیل کو ''عہد نامہ جدید'' یا ''New Testament'' کہا جاتا ہے جو عیسائیوں کی کتابِ مقدس '' بائبل'' کا دوسرا حصہ ہے۔اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔عہد نامہ جدید میں درج بالا چار اناجیل کو شامل کیا گیا ہے۔ان میں سے پہلی تین اناجیل کو ''اناجیل متوافقہ'' کہتے ہیں، کیونکہ ان میں واقعات کے ایک ہی سلسلہ کے خلاصہ جات ہیں اور چوتھی انجیل میں دوسرے واقعات بھی ہیں جو سابقہ تین میں نہیں ہیں۔

اناجیلِ اربعہ کے مضامین:

اناجیلِ اربعہ (انجیل متی، انجیلِ مرقس، انجیل لوقا، انجیل یوحنا) کے موضوعات و مضامین کو محققین نے پانچ حصوں میں تقسیم کیا ہے:

۱۔ قصص:

اناجیلِ اربعہ کا زیادہ تر حصہ قصص پر ہی مشتمل ہے۔ جس میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی پیدائش، رسالت، دعوت و تبلیغ، معجزات، رومیوں کے ہاتھوں قتل ہونا یعنی سولی پر چڑھ جانا، قبر میں دفن ہونے اور پھر تین دن بعد قبر سے دوبارہ نکل کر زندہ ہونے اور آسمان کی طرف چلے جانے کے واقعات کا ذکر ہے۔

۲۔ عقائد:

ان اناجیل میں سب سے بنیادی عقیدہ الوہیتِ مسیح اور ابنیتِ مسیح کا ہے۔ یعنی حضرت عیسیٰ علیہ السلام خدا اور خدا کے بیٹے تھے۔اس عقیدے کی سب سے زیادہ وضاحت انجیلِ یوحنا میں ہے۔

۳۔ شریعت:

اناجیل کی تعلیمات سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ذریعے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت ہی کی تائید کی گئی ہے، البتہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرف سے چند تبدیلیاں کی گئی تھی اور کچھ ایسے امور کو منسوخ قرار دیا گیا تھا جو

یہودیت میں موجود تھے۔ جیسے طلاق، زخموں کا قصاص اور زانی کو رجم کرنا وغیرہ۔

۴۔اخلاق:

اناجیلِ اربعہ کی تعلیم یہ ہے کہ عفو و در گزری کو اپنایا جائے اور برائی کا بدلہ اچھائی سے دیا جائے۔اگرچہ اناجیل میں بعض نصوص سے قتال کی دعوت بھی ملتی ہے، لیکن عمومی تعلیم اور زیادہ زور عفو و تسامح پر ہی دیا گیا ہے۔

۵۔عائلی مسائل:

اناجیلِ اربعہ میں عائلی مسائل کا زیادہ ذکر و تفصیل نہیں ہے،البتہ ان سے اتنی بات معلوم ہوتی ہے جو شخص نکاح نہ کرے وہ اس شخص سے زیادہ بہتر اور اللہ کے قریب ہے جو نکاح کر کے عورتوں کے ساتھ رہنے لگے۔[۱۸]

اناجیلِ اربعہ کی تاریخ اور مزید تحقیق ''بائبل'' کے تعارف کے بعد پیش کی جائیگی، کیونکہ اناجیلِ اربعہ بھی آج کل کے بائبل کا حصہ ہے،اس سے انجیل کے تعارف و تحقیق کے مزید باب کھل جائیں گے،تاہم یہاں اتنی بات ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ سن ۳۲۵عیسوی سے قبل بہت ساری اناجیل موجود تھیں اور عیسائیت اس کشمکش میں مبتلا تھی کہ کونسی انجیل معتبر اور کونسی غیر معتبر ہے پھر ۳۲۵عیسوی کو ایک اجلاسِ نیقیہ (Nicaea)نے انہی چار اناجیل کو معتبر قرار دیکر بقیہ اناجیل کو غیر مستند قرار دیا اور یہ فیصلہ کر دیا کہ ان کے علاوہ اناجیل غیر قانونی ہے جس کے لیے اپوکریفا(APOCYRPHAL)کا لفظ استعمال کیا جانے لگا۔

بائبل کا تعارف:

لفظِ بائبل(Bible) ازمنہ وسطی کے لاطینی زبان کا لفظ ہے۔یہ یونانی زبان کے لفظ''بلیا''(Biblia)سے ماخوذ ہے جو کہ لفظِ ''بلیوس''(Biblios)یا ''بلیون''(Biblion)سے نکلا ہے۔ بلیوس ایک قسم (پپائرس) کے پودے کے اندرونی حصے کو کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ شروع میں لکھائی کا کام اسی پودے کے کاغذ نما ٹکڑوں پر ہوتا تھا۔لفظِ بلیا(Biblia)کے معنی مجموعہ کتب کے آتے ہیں،چونکہ اہلِ کتاب کے ہاں بائبل نبوتی کتابوں اور الہامی نوشتوں کا مجموعہ ہے،اس لیے اُسے ''بائبل'' کہتے ہیں۔

کیتھولک عیسائیوں کے نزدیک بائبل دو حصوں پر مشتمل ہے،ایک کو عہد نامہ قدیم اور دوسرے کو عہد نامہ جدید کہتے ہیں۔ بائبل کے ایک محقق ایف ایف بریوس(F.F. Bruce)کی رائے یہ ہے کہ لفظِ بائبل کو عہد نامہ قدیم وجدید دونوں کے لیے مجموعی طور پر سب سے پہلے کریسوسٹم(Chrysostom)نے ۳۸۶اور ۳۸۸عیسوی کے درمیان کے عرصے میں استعمال کیا تھا۔[۱۹]

بائبل کے دو حصے:

بائبل جن کتب پر مشتمل ہے، عیسائی حضرات ان کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں:

ا۔عہد نامہ قدیم:

اُردو میں اس کو ”پرانا عہد نامہ“ اور انگریزی میں ”Old Testament“ کہتے ہیں۔ یہ حصہ کائنات کی تخلیق سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے ۴۰۰ سال پہلے تک کے واقعات پر مشتمل ہے۔ اس حصے میں وہ کتابیں شامل ہیں جن کے بارے میں عیسائیوں کا کہنا ہے کہ یہ اُن پیغمبروں کے واسطے سے ہم تک پہنچی ہیں جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے پہلے گزر چکے ہیں۔ عیسائی حضرات اس حصے کو دوسرے حصے (عہد نامہ جدید) سے منسوخ سمجھتے ہیں اور اُن کا خیال ہے کہ یہ ”شریعت کا عہد“ ہے کہ لوگ شریعت پر عمل کریں اور نجات حاصل کریں، جب کہ یہود اس حصے کو خدا کا کلام مانتے ہیں۔

مضامین کے اعتبار سے اس حصے کی کتابوں کو تین قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

الف۔توریت:

جس میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کی پانچ کتابیں ہیں: کتابِ پیدائش(Genesis)، کتابِ خروج (Exodus) کتاب احبار(Leviticus) کتاب گنتی(Numbers) اور سفر تثنیہ(Deuteronomy)

ب۔انبیاء سے متعلق:

توریت کے بعد پہلے حصے میں پیغمبروں سے متعلق کتابیں ہیں۔ ان میں حضرت یوشع، جرمیہ، ایزاخیل، سیموئل، ارمیا، حضرت حزقیل علیہم السلام اور دیگر بارہ پیغمبروں کا ذکر ہے۔

ج۔مقدس کتب:

ان کو انگریزی میں ”Hagiographa“ کہتے ہیں۔ اس میں کئی کتابیں شامل ہیں جن میں مناجات، ضرب الامثال اور حضرت سلیمان علیہ السلام کے گیت وغیرہ شامل ہیں۔

قبول وعدمِ قبول کے اعتبار سے اس حصے کی پھر دو قسمیں بیان کی جاتی ہیں:

ا۔ایک وہ قسم جس میں وہ کتابیں شامل ہیں جن کے صحیح ہونے پر متقدمین مسیحیوں کا اتفاق ہے۔ عہد قدیم کی پہلی قسم میں کل اڑتیس (۳۸) کتابیں ہیں۔ ان میں پہلی پانچ کتابوں (پیدائش۔ خروج۔ احبار۔ عدد۔ سفر استثناء یا تثنیہ) کو ”تورات“ اور ”Tankh“ کہا جاتا ہے۔ تورات عبرانی زبان کا لفظ ہے جس کے معنی شریعت اور تعلیم کے

آتے ہیں، جیسا کہ ہم نے پہلے عرض کیا تھا کہ عیسائیوں کے ہاں عہد قدیم ''شریعت کا عہد'' ہے، شاید تورات کے لفظ سے اسی عقیدے کی طرف اشارہ ہے۔ان کے علاوہ اس حصے میں مزید تینتیس(۳۳) کتابیں شامل ہیں۔

یہاں یہ نکتہ ذہن میں رکھنا اہم ہے کہ عیسائیوں کا فرقہ پروٹسٹنٹ(Protestant)عہد نامہ قدیم کی صرف پہلی پانچ کتابوں کو تسلیم کرتا ہے،البتہ بقیہ فرقے جیسے کیتھولک (Catholics)اور آرتھوڈوکس (Orthodox)وغیرہ بقیہ کتابوں کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔

۲۔عہد نامہ قدیم کی دوسری قسم وہ ہے جن میں موجود کتابوں پر بعض عیسائی ایمان رکھتے ہیں اور بعض ان کا انکار کرتے ہیں۔اس قسم میں کل نو(۹) کتابیں شامل ہیں۔مجموعی حساب سے عہد نامہ قدیم میں کل سینتالیس (۴۷)کتابیں ہیں۔

۲۔عہد نامہ جدید:

اس کو اُردو میں ''نیا عہد نامہ'' اور انگریزی میں ''New Testament'' کہتے ہیں۔اس حصہ میں تین قسم کی کتابیں داخل ہیں:ایک حضرت عیسیٰ پر نازل ہونے والی اناجیلِ اربعہ،جن کو''تاریخی اسفار''بھی کہتے ہیں۔دوسرے تعلیمی رسائل یعنی حضرت عیسیٰ کی طرف سے لکھے گئے خطوط اور ان کے تلامذہ اور حوارین کے خطوط۔تیسرے یوحنا لاہوتی کے خواب۔

اس حصے میں وہ کتابیں شامل ہیں جن کے بارے میں عیسائیوں کا عقیدہ ہے کہ یہ عیسیٰ علیہ السلام کے بعد بذریعہ الہام لکھی گئی ہیں۔اس حصے کو عیسائی پہلے حصے کے لیے ناسخ سمجھتے ہیں۔اس حصے کے بارے میں اُن کا کہنا ہے کہ یہ فضل اور کفارے کا عہد ہے،یعنی اس عہد میں لوگ شریعت کو پسِ پشت ڈال کر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو لوگوں کے گناہوں کے فدیہ میں مصلوب ومقتول سمجھیں اور نجات حاصل کریں۔

مضامین کے اعتبار سے عہد نامہ جدید کو تین حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے:

الف۔اناجیل:

ان اناجیل کی وضاحت اور ان میں موجود مضامین کی کچھ تفصیل ہم نے پہلے بعنوان ''اناجیلِ اربعہ کے مضامین'' کے تحت کر دی ہے،لہٰذا یہاں دوبارہ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

ب۔حواریوں کے اعمال:

اس قسم میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے حوارین کے اعمال اور ان کے زمانے کی تاریخ وتفصیل موجود ہے۔

ج۔ پولس کے خطوط:

اس قسم میں پولس کے وہ خطوط شامل ہیں جو اس نے مختلف شہروں کے لوگوں کو بھیجے تھے، جیسے روم، کرنتھس، اغلاطیہ، فیلپیس، افسس، کلسس وغیرہ۔ پولس کا تعارف بعد میں پیش کیا جائے گا۔

قبول وعدمِ قبول کے اعتبار سے پہلے حصے کی طرح اس دوسرے حصے کی بھی دو قسمیں ہیں:

ا۔ ایک وہ جن کی کتابوں پر قدماء مسیحین کا اتفاق ہے۔ اس قسم میں کل بیس (٢٠) کتابیں شامل ہیں۔ ان کی پہلی چار کتابوں (انجیل متی۔ انجیل مرقس۔ انجیل لوقا۔ انجیل یوحنا) کو اناجیلِ اربعہ کہا جاتا ہے۔

٢۔ دوسری قسم میں وہ کتابیں شامل ہیں جن کے صحیح ہونے میں عیسائیوں کے ہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض عیسائی انہیں درست تسلیم کرتے ہیں اور بعض ان کتابوں کی صحت میں شک و تردد کرتے ہیں، جبکہ دیگر ان کتابوں کا یکسر انکار کرتے ہیں۔ یہ قسم سات (٧) کتابوں اور یوحنا کے رسالہ اول کے بعض جملوں پر مشتمل ہے۔ بائبل کے دوسرے حصے کی مجموعی کتابیں ستائیس (٢٧) ہیں۔ اور بائبل کے دونوں حصوں کی کل کتابیں ملا کر چوہتر (٧٤) بنتی ہیں۔[٢٠]

عیسائیوں کے ہاں انجیل کی حیثیت:

آج کل بائبل کی حیثیت سے متعلق عیسائیوں کے ہاں تین نقطہ نظر پائے جاتے ہیں:

پہلا نقطہ نظر:

قدامت پسند اور عام عیسائیوں کا نظریہ یہ ہے کہ بائبل کی پوری کتاب خداوند کا بے خطا اور غلطی سے مبرا و منزہ کلام ہے۔ ان کی تعلیم میں یہ بات داخل ہے کہ بائبل کے دونوں حصے (عہد نامہ قدیم وجدید) خدا کے الہامی نوشتے ہیں، خداوند نے روح القدس (حضرت عیسی علیہ السلام) کے ذریعے اپنے اس کلام کو ظاہر کیا اور بائبل کے نہ صرف مضامین الہامی ہیں، بلکہ اس کے الفاظ بھی الہامی ہیں۔ یہ حضرات یہ بھی کہتے ہیں کہ حواریوں اور رسولوں کے اندر وہی روح جلوہ فرما تھی جو عہد نامہ قدیم کے انبیاء (یعنی حضرت عیسی علیہ السلام سے پہلے کے انبیاء) میں تھی اور بائبل لکھنے والے لوگ خدا کے ہاتھ میں بے مزاحم اور جامد آلہ کی طرح تھے۔

دوسرا نقطہ نظر:

یہ نقطہ نظر ان مسیحی علماء کا ہے جو جدید سائنسی تحقیقات کے رسیا بھی ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ دینِ مسیح کے پابند بھی ہیں۔ اس طبقے کا عام رجحان و میلان اس خیال کی طرف ہے کہ تاریخی انکشافات، طبعیات اور سائنس کی دنیا کے

ساتھ بائبل کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ کتاب صرف انسان کے معتقدات اور کردار کی راہنمائی کے لیے ہے اور اس کا مطالعہ ذہنی تحفظات کے ساتھ نہیں، بلکہ اس طرح کرنا چاہیے جس طرح دنیا کی دوسری کتابوں کا مطالعہ کیا جاتا ہے اور بائبل بھی دیگر کتب کی طرح تنقید کے عام اصولوں کے تحت داخل ہے۔ ان کے نزدیک ''عہد نامہ جدید'' کو وہ استنادی حیثیت حاصل نہیں ہے جو کسی قانونی ضابطے کو حاصل ہوتی ہے۔ اس گروہ کے خیال میں صرف اناجیل کی روح پر غور کرنا چاہیے، الفاظ اور واقعات نہ ایسے مہتم بالشان ہیں اور نہ الہامی ہیں۔

آج کل آئے دن جو اناجیل چھپ کر سامنے آرہی ہیں جنہیں موجودہ دور کے ذہنوں سے قریب کرنے کے لیے نئے سانچوں میں ڈھال کر پیش کیا جاتا ہے اور اس کی قدیم اور مغلق عبارتوں کو سہل تعبیر اور آسان پیرایہ میں بیان کرنے کی کوشش کی جاتی ہے یہ سب اسی طبقہ کی کارستانی ہے۔ یہ لوگ اپنی اس قسم کی کاروائی کے دو بنیادی سبب بتاتے ہیں:

۱۔ ان کا کہنا ہے کہ ''عہد نامہ جدید'' کے معجزات، جن کو اب تک مسیحیت کی پشت پناہ سمجھا جاتا تھا، ایسی مشکلات لے کر آئے ہیں جن کی جوابدہی کی ضرورت پیدا ہو گئی ہے۔ پھر محض یہ معجزات ہی نہیں، بلکہ بائبل کا پورا تاریخی حصہ یا بالفاظ دیگر اناجیلِ اربعہ تشریح وتاویل کا محتاج ہے۔

۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اٹھارہویں صدی عیسوی کے فلسفہ نے حقیقی وحی کے لیے یہ ضروری قرار دیا ہے کہ وہ اپنے مطالب و مقاصد کا اظہار ایسے طریقوں سے کرے جو ایک اوسط درجے کے سادہ آدمی کی سمجھ بوجھ کو یقین، پختگی اور وثوق فراہم کر سکے۔ چونکہ بائبل اس معیار پر پوری نہیں اُترتی، اس لیے اس کو نئے انداز و تعبیر اور آسان الفاظ میں پیش کرنے کی ضرورت ہے۔

تیسرا نقطہ نظر:

تیسرا نقطہ نظر ان آزاد خیال مسیحیوں کا ہے جن میں اکثر حق کے طلب گار اور کچھ لامذہب ہیں۔ اس قسم کے لوگوں کی ایک جماعت ''ٹوبنگن'' کے نام سے مشہور ہے۔ اس طبقے کی تحقیقات کا حاصل یہ ہے کہ ''عہد نامہ جدید'' کی کتابیں زیادہ تر پولس کے خیالات کا آئینہ دار ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ''عہد نامہ جدید'' ایسے مصنفین کی تحریریں ہیں جو یہ سمجھتے تھے کہ وہ ایک ایسے دور میں زندگی بسر کر رہے ہیں جو بڑی سرعت اور تیزی سے ختم ہو رہا ہے اور عنقریب قیامت برپا ہو جائے گی۔ وہ اپنے بچوں کی پرورش تو کرتے تھے، لیکن بعد کی نسل پر اُن کی نظر نہیں تھی اور یہ سمجھا جانے لگا تھا کل آئے گا ہی نہیں، بس آج کی روٹی کی فکر کر لو۔ اسی لیے رشتہ ازدواج کی بھی حوصلہ شکنی کی جاتی تھی، عوامی روح

کا یکسر فقدان تھا اور دنیاوی معاملات میں دلچسپی نہیں لی جاتی تھی۔ یہ سب باتیں ''عہد نامہ جدید'' میں نمایاں طور پر پائی جاتی ہیں۔ یہ لوگ یہ بھی مانتے ہیں کہ ''عہد نامہ جدید'' مکمل طور پر حضرت مسیح کی شخصیت کے گرد چکر کھاتی ہے، لیکن آپ کے حالاتِ زندگی بھی حد درجہ ناقص، نامکمل اور متضاد طور پر بیان ہوئے ہیں۔ اول تو آپ کی پوری زندگی میں سے صرف تین سالہ عرصہ نبوت کو منتخب کیا گیا اور پھر ان تین سالوں کے واقعات وحالات بھی تشنہ اور نامکمل ہیں۔[۲۱]

بائبل کے بارے میں مسلمانوں کا عقیدہ:

ہر مسلمان کے لیے اس بات کا ماننا صرف تاریخی طور پر نہیں، بلکہ علمی حقیقت اور ایمانی طور پر ضروری ہے کہ ہمارے نبی ﷺ سمیت پچھلے سارے انبیاء برحق تھے، ان پر نازل ہونے والی کتابیں اللہ کی کتابیں اور برحق تھی اور تمام انبیاء کا دین اور بنیادی دعوت (عقائد) ایک ہی تھی، تاہم شریعتیں مختلف تھیں جن پر ہر نبی کی امت کے لیے عمل کرنا ضروری تھا۔ قرآن مجید میں اس مضمون کی کئی آیات موجود ہیں اور قرآن نے ایمان کے بنیادی نکات میں قرآن سمیت پچھلی تمام آسمانی کتابوں پر ایمان لانا ضروری قرار دیا ہے۔ چنانچہ سورتِ بقرہ میں مؤمنین کے بارے میں ہے:

{وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ}[۲۲]

جو آپ (ﷺ) پر نازل شدہ کتاب پر اور آپ سے پہلے نازل کردہ کتابوں پر ایمان لاتے ہیں اور آخرت کا یقین رکھتے ہیں۔

دوسرے مقام پر باری تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

{آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ}[۲۳]

رسول اور مومنین نے اس کتاب پر ایمان لایا جو رسول پر رب کی طرف سے نازل ہوئی تھی، ان سب نے اللہ، اس کے فرشتوں، اس کی نازل کردہ کتابوں اور انبیاء پر ایمان لایا۔ (کہہ دو کہ) ہم رب کے پیغمبروں میں فرق نہیں کرتے۔ وہ کہنے لگے کہ ہم نے سنا اور قبول کر لیا۔ اے رب! ہم تیری بخشش چاہتے ہیں اور تیری طرف ہی لوٹ کر جانا ہے۔

امام طحاویؒ نے عقیدہ طحاویہ میں لکھا ہے:

"ونؤمن بالملائكة والنبيين والكتب المنزلة على المرسلين ونشهد أنهم كانوا على الحق المبين" [۲۴]

ہم اللہ،اس کے فرشتوں،انبیاءاور رسولوں پر نازل شدہ کتابوں پر ایمان لاتے ہیں اور یہ گواہی دیتے ہیں کہ وہ سب برحق تھے۔

سابقہ حکم شرعی اور عقیدہ شرعیہ کی وجہ سے مسلمان دینِ عیسوی اور انجیل کو برحق مانتے ہیں، کیونکہ یہ مسلمانوں کے ایمانیات کا حصہ ہے، لیکن موجودہ بائبل میں کچھ تفصیل ہے، جسے ذیل میں بیان کیا جاتا ہے۔

قرآن مجید میں اُس کتاب کا کئی مقام پر ذکر آیا ہے جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر نازل ہوئی تھی، چنانچہ سورت مائدہ میں انجیل کے بارے میں ہے کہ :"فيه هُدى و نور" [۲۵]یعنی انجیل میں ہدایت اور روشنی کا سامان ہے۔

وہ انجیل جس کی تصدیق قرآن نے کی ہے اس سے وہ کتاب اور احکاماتِ الٰہیہ مراد ہیں جو اسلامی عقیدے کے مطابق عیسیٰ علیہ السلام پر نازل ہوئی تھیں۔ مسلمان اُس انجیل کو الہامی کتاب بھی مانتے ہیں، لیکن اس کو قرآن کے نزول کے بعد منسوخ سمجھتے ہیں۔انجیل کی منسوخی کا قرآن میں جگہ جگہ ذکر ہے۔ کہیں اہلِ کتاب کے بارے میں آیا ہے کہ :

{وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ} [۲۶]

اور جن ان سے کہا جائے کہ اس کلام پر ایمان لے آؤ جسے اللہ نے اُتارا ہے تو وہ کہتے ہیں کہ ہم تو صرف اسی کلام پر ایمان رکھیں گے جو ہم پر نازل کیا گیا ہے اور وہ اس کے سوال کا انکار کرتے ہیں، حالانکہ وہ حق ہے اور جو کتابیں ان کے پاس ہیں ان کی تصدیق بھی کرتا ہے۔

دوسری جگہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ :

{يَاأَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ} [۲۷]

اے اہلِ کتاب ! اس کتاب پر ایمان لے آؤ جو ہم نے اب نازل کی ہے اور جو کتابیں تمہارے پاس ہیں ان کی تصدیق بھی کرتا ہے۔

ایک اور مقام پر آپ ﷺ کو خطاب کر کے یوں فرمایا:

{وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ

فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ}[۲۸]

اور ہم نے تم پر بھی حق پر مشتمل کتاب نازل کی ہے جو اپنے سے پہلے کتابوں کی تصدیق کرتی ہے اور ان کی نگہبان ہے، لہذا نے کے درمیان اسی حکم کے مطابق فیصلہ کرو جو اللہ نے نازل کیا ہے۔

نسخ کے ساتھ ساتھ اسلام کا ایک اور نظریہ جو قرآن پر مبنی ہے کہ اناجیل میں وقتاً فوقتاً تحریف ہوتی رہی ہے اور اس لیے انجیل کے موجودہ متن پر پورا اعتبار نہیں کیا جا سکتا۔ موجودہ بائبل یا انجیل مسیح یعنی عیسیٰ نبی پر نازل نہیں ہوئی، بلکہ بعد میں حواریوں اور ان کے شاگردوں نے اپنے الفاظ میں دنیاوی وسائل استعمال کرتے ہوئے لکھیں اور ان میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے اقوال وافعال کو صحیح یا غلط طور پر جمع کر دیا۔ اہلِ کتاب کی تحریف کا تذکرہ قرآن مجید میں یوں کیا گیا ہے:

{فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ}[۲۹]

تباہی ہے ان لوگوں کے لیے جو اپنے ہاتھوں سے کتاب لکھتے ہیں پھر کہتے ہیں کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے، تاکہ اس کے ذریعے تھوڑی آمدنی کما لیں۔ پس تباہی ہے ان لوگوں کے لیے اس تحریر کی وجہ سے بھی جو ان کے ہاتھوں نے لکھی اور تباہی ہے ان کے لیے اس آمدنی کی وجہ سے بھی جو وہ کماتے ہیں۔

دوسری جگہ یہود کی تحریف کے بارے میں فرمایا:

{مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ}[۳۰]

یہودیوں میں سے کچھ وہ ہیں جو الفاظ کو اپنے موقع محل سے ہٹا ڈالتے ہیں۔

اسلام میں چار اناجیل کا تصور بھی موجود نہیں، جب کہ موجودہ مسیحیت انجیل کے چار الگ الگ نسخوں پر انجیل کا لفظ بولتے ہیں، لہذا یہ وہ انجیل ہرگز نہیں ہے جس کا ذکر قرآن میں ہے۔

شیخ عبد الحق حقانی لکھتے ہیں: ''اس آیت میں صاف بیان ہے کہ انجیل وہ کتاب آسمانی ہے کہ جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر نازل ہوئی تھی، جس میں یہ پانچ وصف تھے: "فيه هدى، ونور، ومصدقا لما بين يديه من التوراة، وهدى، وموعظة" کہ اس میں ہدایت اور نور اور تصدیق اور نصیحت تھی اور اُسی انجیل پر اہل اسلام کا ایمان ہے۔ پس یہ

جو آج چار شخصوں کی تاریخیں جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بعد کے لوگوں نے ان کے حالات میں لکھیں جن کو انجیل متی، انجیل مرقس، انجیل لوقا، انجیل یوحنا کہتے ہیں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی وہ انجیل نہیں ہے کہ جو اُن پر نازل ہوئی تھی۔‘‘(۳۱)

شیخ وہبہ زحیلیؒ لکھتے ہیں:

"ومعنى الإنجيل: البشارة، وهو كتاب تضمن هدى ونورا، لكن هذا الإنجيل الذي أتى به المسيح وسلمه إلى تلاميذه وأمرهم أن يبشروا به لا يوجد الآن، وإنما توجد قصص تاريخية تسرد سيرة المسيح، ألّفها التلاميذ، وفيها مواعظ وأمثال ونصائح مأخوذة عن المسيح، وهي كثيرة بلغت مائة ونيفا، تعترف الكنيسة المسيحية بأربعة منها: هي إنجيل متى، وإنجيل مرقس، وإنجيل لوقا، وإنجيل يوحنا. ولم يكتب شيء من هذه الأناجيل في زمان المسيح."(۳۲)

’’انجیل کے معنی خوشخبری کے ہیں اور یہ وہ کتاب ہے جس میں ہدایت اور نور ہے، لیکن وہ انجیل جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام لیکر آئے تھے اور اپنے شاگردوں کو دیکر حکم دیا تھا کہ اس کے ذریعے لوگوں کو خوش خبری دو وہ اب موجود نہیں ہے۔البتہ چند تاریخی واقعات پائے جاتے ہیں جن میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی سیرت بیان کی گئی ہے، جسے ان کے شاگردوں نے لکھا ہے، جن میں وہ وعظ ونصیحت اور امثال ہیں جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے منقول ہیں۔ان اناجیل کی تعداد سو سے زیادہ تھی، جن میں سے کلیسہ نے ان چار کا انتخاب کر لیا: انجیل متی، انجیل مرقس، انجیل لوقا اور انجیل یوحنا۔ان اناجیل میں سے کوئی ایک بھی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے زمانے میں نہیں لکھی گئی۔‘‘

مولانا رحمت اللہ کیرانویؒ لکھتے ہیں:

’’ہمارا یہ کہنا ہے کہ اصل توریت اور اصل انجیل حضرت محمد ﷺ کی بعثت سے پہلے ہی دنیا سے مفقود ہو چکی تھیں۔آج کل اس نام سے جو دو کتابیں (عہد نامہ جدید اور قدیم) موجود ہیں ان کی حیثیت محض ایک تاریخی کتاب کی ہے جن میں سچے اور جھوٹے دونوں قسم کے واقعات جمع کر دیے گئے ہیں۔یہ بات ہم ہر گز ماننے کے لیے تیار نہیں ہیں کہ اصل توریت وانجیل حضرت محمد ﷺ کے دور میں موجود تھیں پھر بعد میں ان کے اندر تحریف کی گئی، حاشا وکلا (ہر گز نہیں)۔رہے پولس کے خطوط وغیرہ تو اگر ہم مان بھی لیں کہ یہ خطوط واقعۃً اسی کے ہیں تب بھی

ہمارے نزدیک وہ قابل قبول نہیں ہیں، کیونکہ ہمارے نزدیک وہ ان جھوٹے لوگوں میں سے ایک شخص ہے جو پہلے طبقہ میں مایاں تھے، خواہ عیسائیوں کے نزدیک کتنا ہی مقدس کیوں نہ ہو، ہم اس کی بات ایک کوڑی میں خریدنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ رہے وہ حواری جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے عروجِ آسمانی کے بعد باقی تھے، ان کے حق میں ہم نیک گمان رکھتے ہیں ان کے اقوال کی حیثیت ہمارے نزدیک مجتہدین و صالحین کے اقوال کی سی ہے جس میں غلطی کا احتمال ہے۔"(۳۳)

جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ موجودہ بائبل نہ وہ تورات ہے جس کا ذکر قرآن میں ملتا ہے اور نہ ہی وہ انجیل ہے جس کی تصدیق قرآن کرتا ہے، بلکہ یہ بعد کے لوگوں کی جمع کردہ تحریریں ہیں۔ یہاں سے ایک اور سوال اٹھتا ہے کہ پھر موجودہ بائبل کی خبروں، واقعات واحکام کا کیا حکم ہے؟ کیا ان کی قطعاً تردید کی جائے یا انہیں قبول کرنے اور ان کی تصدیق کرنے کی بھی گنجائش ہے؟ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ بائبل کی روایات مفسرین کے ہاں "اسرائیلی روایات" کے تحت آتی ہیں اور اسرائیلی روایات کے سلسلے میں امتِ مسلمہ کے مفسرین و مجتہدین کی رائے یہ ان میں سے بعض روایات مقبول ہیں، بعض مردود ہیں اور بعض سے سکوت اور خاموشی اختیار کی جائیگی۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ بائبل کی روایات کی تصدیق یا تردید کے لیے قرآن وسنت کسوٹی اور معیار ہیں، ان دونوں پر بائبل کی روایات کو جانچا جائے گا۔ جن روایات کی تصدیق قرآن یا حدیث میں موجود ہے ان روایات کی تصدیق کی جائیگی اور جن روایات واخبار کی قرآن یا سنت نے تردید کی ہے ان کو رد کیا جائے گا۔ جہاں تک ان روایات کا تعلق ہیں جن کے بارے میں قرآن وسنت میں کوئی تصریح موجود نہیں ہے، قرآن وسنت میں نہ ان کی تصدیق کی گئی ہے نہ تکذیب، ایسی روایات کے بارے میں سکوت اختیار کیا جائے گا۔ نہ ان کی تصدیق کی جائیگی، کیونکہ ممکن ہے وہ غلط اور محرف شدہ روایت ہو، اور نہ ایسی روایات کی تکذیب کی جائیگی، کیونکہ ان میں درست ہونے کا احتمال بھی موجود ہے۔

مولانا رحمت اللہ کیرانویؒ لکھتے ہیں:

"ان دونوں (تورات وانجیل) اور عہد عتیق کی تمام کتابوں کا حکم یہ ہے کہ ان کی جس روایت کی تصدیق قرآن کرتا ہو وہ یقیناً مقبول ہے اور اگر اس کی تکذیب کرتا ہے تو یقینی طور پر مردود ہے اور اگر اس کی تصدیق و تکذیب سے قرآن خاموش ہے تو ہم بھی خاموشی اختیار کریں گے، نہ تصدیق کریں گے، نہ تکذیب۔"(۳۴)

مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مد ظلہم اسرائیلی روایات کے بارے میں حافظ ابن کثیرؒ کے حوالے سے فرماتے ہیں:

''اسرائیلیات (یعنی وہ روایات جو یہودیوں یا عیسائیوں سے ہم تک پہنچی ہیں) کی تین قسمیں ہیں:

پہلی قسم: وہ اسرائیلیات ہیں جن کی تصدیق دوسرے خارجی دلائل سے ہو چکی ہے، مثلاً فرعون کا غرق ہو جانا، حضرت موسیٰ علیہ السلام کا جادو گروں سے مقابلہ کرنا، آپ علیہ السلام کا کوہِ طور پر جانا وغیرہ۔ ایسی روایات اس لیے قابلِ اعتبار ہیں کہ قرآن کریم یا صحیح احادیث نے ان کی تصدیق کر دی ہے۔

دوسری قسم: وہ اسرائیلیات ہیں جن کا جھوٹا ہونا خارجہ دلائل سے ثابت ہو چکا ہے، مثلاً یہ کہانی کہ حضرت سلیمان علیہ السلام آخری عمر میں (معاذ اللہ) بت پرستی میں مبتلا ہو گئے تھے۔ یہ اس لیے قطعاً باطل ہے کہ قرآن کرین نے صراحۃً اس کی تردید کی ہے۔ اسی طرح حضرت داؤد علیہ السلام کے بارے میں یہ من گھڑت کہانی کہ آپ علیہ السلام (معاذ اللہ) اپنے سپہ سالار ''اوریا'' کی بیوی پر فریفتہ ہو گئے تھے۔

تیسری قسم: ان اسرائیلیات کی ہیں جن کے بارے میں خارجی دلائل سے نہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ سچی ہیں اور نہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ جھوٹی ہیں، مثلاً تورات کے احکام وغیرہ۔ ایسی اسرائیلیات کے بارے میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد یہ ہے کہ ''لاتصدقوها ولاتكذبوها'' نہ ان کی تصدیق کرو اور نہ تکذیب۔''[۳۵]

تورات اور انجیل کی تحریف کے سلسلے میں معرکۃ الآراء کتاب ''تخجيل من حرف التوراة والانجيل'' جو محمود عبد الرحمن قدرح کی تحقیق کے ساتھ دو جلدوں میں چھپ چکی ہے، اس کے حاشیہ میں اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کی گئی ہے کہ اہلِ کتاب کی کتابوں کا مطالعہ کرنا، ان کی روایات کو آگے نقل کرنا اور ان کی تصدیق و تکذیب جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں درج ذیل عبارت اہم ہے:

"وللتوفيق بين ما ذكرنا سابقاً من أدلة ظاهرها النهي عن النظر في كتب أهل الكتاب وبين الأدلة التي ظاهرها الجواز نقول: إن الأمر للإباحة والجواز ليس على إطلاقه فإن جاء ما في كتبهم موافقاً لما في شرعنا صدّقناه وجازت روايته، وما جاء مخالفاً لما شرعنا كذّبناه، وحرمت روايته إلاّ لبيان بطلانه، وما سكت عنه شرعنا توقفنا فيه، فلا نحكم عليه بصدق أو بكذب".[۳۶]

''جو دلائل ہم نے پہلے ذکر کر دیے ہیں جن سے اہلِ کتاب کی کتب کے مطالعہ کی ممانعت معلوم ہوتی ہے، ان کے درمیان اور جن دلائل سے اس کا جائز ہونا معلوم ہوتا ہے، ان کے درمیان تطبیق کی صورت یوں ہے کہ اس بات کا جائز و مباح ہونا مطلق و عام نہیں ہے، بلکہ ان کی کتابوں میں موجود جو بات ہماری شریعت کے موافق ہے ہم اس کی تصدیق کریں گے اور

اس کو روایت کرنا بھی درست ہے، اور ان کی کتابوں کی جو بات ہماری شریعت کے خلاف ہے ہم اس کی تکذیب کریں گے اور اس کو روایت کرنا بھی جائز نہیں ہے، البتہ اس بات کو باطل اور غلط ثابت کرنے کے لیے روایت کیا جاسکتا ہے، اور ان کی جس بات سے ہماری شریعت خاموش ہے ہم بھی وہاں توقف کریں گے، اس پر تصدیق یا تکذیب کا حکم نہیں لگائیں گے۔‘‘

حواشی وحوالہ جات

[1] أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، **حلية الأولياء**، ١/ ١٦٧، دار الكتاب العربي - بيروت

[2] جمال الدين عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي، **تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري** ٢/ ٣٨٩، دار ابن خزيمة - الرياض

[3] ملا علي بن سلطان، **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح** ١/ ١٤١، دارالكتب العلمية

[4] البقرة: ٢٨٥

[5] الجاثية: ٢٤

[6] البقرة: ٧٥

[7] النساء: ٤٦

[8] النحل: ١٢٥

[9] سليمان بن أشعث السجستاني، **سنن أبی داود** ٢/ ٣١٨، حديث نمبر: ٢٥٠٦

[10] محمد بن اسماعيل البخاري، **صحيح البخاري** ص: ٣٥٢، - حديث نمبر: ٣٤٤٢

[11] دیکھیں: المائدة: ٤٦، المائدة: ٤٧، الفتح: ٢٩، الحديد: ٢٧

[12] دونوں اقوال کے لیے دیکھیں: **دائرہ معارف اسلامیہ**، مادہ: انجیل

[13] د محمد رواس قلعه جي، حامد صادق قنيبي، **معجم لغة الفقهاء** ١/ ١٠٨، الإنجيل، دار النفائس

[14] محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ٣٠/ ٤٥٥، النَّجْل، دار الهداية

[15] چودهري غلام رسول چيمه، **مذاہبِ عالم کا تقابلی مطالعه**، ص:٤٤

[16] دائره **معارف اسلاميه**، ماده:انجیل، شعبه اردو پنجاب یونیورسٹی لاهور

[17] أبي البقاء صالح بن الحسين الجعفري الهاشمي، **تخجيل من حرف التوراة والإنجيل** ١/ ٨٠، مكتبة النافذة

[18] **تخجيل من حرف التوراة والإنجيل** ١/ ٨٠

[19] https://ur.wikipedia.org/wiki/Bible

[20] ان تمام کتابوں کے اُردو، عربی اور انگریزی نام اور مزید وضاحت کے لیے ’’**بائبل سے قرآن تک**‘‘ دیکھیں۔

[21] اردو **دائره معارف اسلاميه** ٣/ ٣١٢

[22] البقرة: ٤

[23] البقرة: ٢٨٥

[٢٤] الإمام أبو جعفر الطحاوي، **العقيدة الطحاوية** ص: ٣٨، دار النفائس

[٢٥] آیت نمبر:٤٦

[٢٦] البقرة: ٩١

[٢٧] النساء: ٤٧

[٢٨] المائدة: ٤٨

[٢٩] البقرة: ٧٩

[٣٠] النساء: ٤٦

[٣١] شیخ عبد الحق الحقانی، **تفسیر حقانی** ٢/٢٨٢، میر محمد کتب کانه کراچی

[٣٢] د وهبة بن مصطفى الزحيلي، **التفسير المنير للزحيلي** ١٦/ ٩١، :دار الفكر المعاصر - دمشق

[٣٣] رحمت الله کیرانوی، مفتی محمد تقی عثمانی، **بائبل سے قرآن تک**١/٥٧٣، مکتبة دارالعلوم کراچی

[٣٤] **بائبل سے قرآن تک** ١/٥٧٤

[٣٥] مفتی محمد تقی عثمانی، **علوم القرآن**،ص:٣٤٥، مکتبة دارالعلوم کراچی

[٣٦] **تخجيل من حرف التوراة والإنجيل** ١/ ٩٣

*عصمت اللہ نظامانی

جہالت اور احکامِ شرعیہ پر اس کے اثرات:
اصولی و تطبیقی جائزہ

فقہ کا ایک ادنی سا طالب علم بھی اس بات سے ناآشنا نہیں ہوگا کہ حضراتِ فقہائے کرام نکاح وطلاق کے مسائل سے لے کر وقف ووصیت کے احکام تک، تقریباً تمام ابوابِ فقہیہ میں جہالت اور اس سے متعلق احکام ذکر کرتے ہیں، کہیں تفصیل سے تو کہیں مختصراً۔ مختلف فقہی ابواب میں جہالت سے متعلق ایسے اصول و قواعد بیان کیے ہیں کہ جنہیں اچھی طرح سمجھنے اور ضبط کرنے سے اُن معاملات اور عقود کا شرعی حکم آسانی سے معلوم ہوسکے گا جن میں جہالت پائی جاتی ہوگی۔ لہٰذا مناسب معلوم ہوا کہ کتبِ فقہ میں جہالت سے متعلق وہ بکھرے ہوئے اصول و قواعد ایک جگہ مرتب انداز میں جمع کردیئے جائیں اور مثالوں کے ذریعے تطبیقی جائزہ بھی پیش کیا جائے؛ تاکہ اس موضوع میں رسوخ و پختگی حاصل ہو۔

مقالے کی ترتیب یہ ہوگی کہ سب سے پہلے جہالت کی تعریف اور اقسام بیان کی جائیں گی، پھر اس کے بعد جہالت کے احکامِ شرعیہ پر اثرانداز ہونے کی تطبیقی مثالیں ذکر کیے جائیں گی۔

جہالت کے لغوی معنیٰ

جہالت کے لغوی معنیٰ "لاعلمی"، "ناواقفی" ہیں، یعنی کسی چیز کی حقیقت یا کسی صفت وغیرہ نہ جاننا۔ چنانچہ ابن منظور تحریر فرماتے ہیں:

"والجهالة: أن تفعل فعلا بغير العلم". (۱)

کوئی کام بغیر علم کے کرنا جہالت کہلاتا ہے۔

جہالت کے اصطلاحی معنیٰ

انسان کا باطنی امور کے علاوہ کسی دوسری چیز میں ناواقفی کے ساتھ متصف ہونے کو جہالت کہتے ہیں۔ باطنی امور

* متخصص جامعہ دارالعلوم کراچی

سے مراد عقائد ہیں، کیونکہ عقائد میں "ناواقفی" کے ساتھ متصف ہونے کو "جہل" کہتے ہیں۔ لہٰذا جہالت میں انسان عقائد کے علاوہ دوسری کسی چیز میں ناواقفی کے ساتھ متصف ہوتا ہے، جیسے بیع، اجارہ، رہن وغیرہ، کہ یہ سب باطنی امور یعنی عقائد کے علاوہ دوسرے خارجی امور ہیں تو ان امور میں اگر انسان ناواقفی کے ساتھ متصف ہوگا تو اس اتصاف کو "جہالت" کہیں گے، اور وہ چیز مجہول کہلائے گی۔(۲)

لفظِ جہالت کے مترادف اور ہم معنیٰ الفاظ

جہالت کے ہم معنیٰ اور اس کا مفہوم ادا کرنے کے لیے متعدد الفاظ ذکر کیے جاتے ہیں، مثلاً ابہام، شبہ، قمار، جہل، غرر وغیرہ۔

لیکن کتبِ فقہ میں جہالت کے معنیٰ اور مفہوم کی ادائیگی کے لیے دو الفاظ بکثرت پائے جاتے ہیں:

۱۔ جہل

۲۔ غرر

۱-لفظِ جہل اور جہالت کے درمیان فرق

باطنی امور یعنی عقائد اسی طرح عبادات میں "ناواقفی" کے ساتھ متصف ہونے کو "جہل" کہتے ہیں۔ اور ظاہری امور، جیسے عقود ومعالات، مثلاً: خرید وفروخت، اجارہ، رہن وغیرہ میں "ناواقفی" کے ساتھ متصف ہونے کو "جہالت" کہتے ہیں۔ البتہ بسا اوقات یہ دونوں لفظ ایک دوسرے کی جگہ استعمال کیے جاتے ہیں۔(۳)

۲-لفظِ غرر اور جہالت کے درمیان فرق

غرر اس حالت کو کہتے ہیں جس میں کسی چیز کے حاصل ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں کچھ معلوم نہ ہو سکے، یعنی اس کے حصول اور عدمِ حصول دونوں کا احتمال ہو، اور کسی ایک شق کی تعیین نہ ہو سکے۔ جبکہ جہالت میں چیز کے حصول کا تو یقین ہوتا ہے، لیکن کیفیت وکمیت یعنی جنس، مقدار اور دیگر اوصاف کے بارے میں علم نہیں ہوتا۔ اس اعتبار سے غرر اور جہالت کے درمیان "عموم وخصوص من وجہ" کی نسبت ہوئی۔(۴)

البتہ "مجلۃ مجمع الفقہ الإسلامی" میں یہ مذکور ہے کہ ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، غرر کا لفظ عام ہے اور جہالت خاص ہے۔(۵) البتہ بسا اوقات لفظِ غرر اور جہالت دونوں ایک دوسرے کی جگہ استعمال کیے جاتے ہیں۔(۶)

جہالت کی اقسام

فقہائے کرام نے مختلف مقامات پر جہات کی متعدد انواع واقسام ذکر کی ہیں،اور بعض جگہ ایک ہی قسم کے متعدد نام بیان کیے ہیں، چونکہ جہالت پائی جانے کی صورت میں شرعی حکم معلوم کرنے کادارو مدار انہی اقسام کے سمجھنے پر موقوف ہے۔اس لیے انہیں کچھ وضاحت کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے۔

۱۔جہالتِ فاحشہ

جہالتِ فاحشہ وہ جہالت ہے جس کے افراد کے درمیان زیادہ تفاوت ہو اور اس کی وجہ سے عاقدین کے درمیان جھگڑے اور نزاع کا اندیشہ ہو۔جہالتِ فاحشہ کو جہالتِ جنس بھی کہتے ہیں۔چنانچہ علامہ ابنِ ہمام "فتح القدیر" میں جہالتِ فاحشہ کی تعریف کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

> الجهالة ثلاثة أنواع: فاحشة وهي جهالة الجنس كالتوكيل بشراء الثوب والدابة والرقيق وهي تمنع صحة الوكالة وإن بين الثمن؛ لأن الوكيل لا يقدر على الامتثال.(۷)
>
> ترجمہ: جہالت کی تین قسمیں ہیں،(پہلی) فاحشہ: اور وہ جہالتِ جنس ہے،جیسا کہ کپڑے،جانور اور غلام خریدنے کا وکیل بنانا،اور یہ جہالت وکالت کے صحیح ہونے سے مانع ہوگی، اگرچہ قیمت بیان کردی جائے، کیونکہ اس صورت میں وکیل ،مؤکل کا حکم بجا لانے پر قادر نہیں ہوگا۔

۲۔جہالتِ یسیرہ

جہالتِ یسیرہ وہ جہالت ہے جس کے افراد کے درمیان زیادہ تفاوت نہ ہو اور اس کی وجہ سے عاقدین کے درمیان نزاع کا اندیشہ بھی نہ ہو۔اور جہالتِ یسیرہ کو جہالتِ نوع اور جہالتِ وصف بھی کہتے ہیں۔(۸)

۳۔جہالتِ متوسطہ

جہالتِ متوسطہ وہ جہالت ہے جو جہالتِ جنس اور جہالتِ نوع کے درمیان ہو، یعنی وہ جہالت جس افراد کے درمیان تفاوت ہو،لیکن اس کی وجہ سے عاقدین کے درمیان نزاع کا اندیشہ بھی نہ ہو۔چنانچہ علامہ ابنِ ہمامؒ جہالتِ متوسطہ کی تعریف اور مثال ذکر کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

وجهالة متوسطة وهي بين النوع والجنس كالتوكيل بشراء عبد أو شراء أمة أو دار، فإن بين الثمن أو النوع ويجعل ملحقا بجهالة النوع، وإن لم يبين الثمن أو النوع لا يصح ويلحق بجهالة الجنس؛ لأنه يمنع الامتثال.[۹]

ترجمہ: اور جہالتِ متوسطہ، وہ نوع اور جنس کے درمیان ہوتی ہے، جیسے غلام، باندی یا گھر خریدنے کا وکیل بنانا، تو اگر قیمت یا نوع کو بیان کر دیا گیا تو اسے جہالتِ نوع کے ساتھ ملحق کیا جائے گا، اور اگر قیمت یا نوع کو بیان نہیں کیا گیا تو اسے جہالتِ جنس کے ساتھ ملحق کیا جائے گا اور وکیل بنانا صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ یہ جہالت مؤکل کا حکم بجالانے سے مانع ہوگی۔

جہالتِ یسیرہ کی تعریف پر اعتراض

جہالتِ یسیرہ کی تعریف پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اوپر جہالتِ نوع کو جہالتِ یسیرہ میں داخل کیا گیا ہے، جبکہ علامہ کاسانیؒ نے بدائع الصنائع میں جہالتِ نوع کو جہالتِ فاحشہ قرار دیا ہے، جیسا کہ ان کی درجِ ذیل عبارت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے:

وجهالة النوع والقدر جهالة فاحشة، وجهالة الصفة غير فاحشة.[۱۰]

ترجمہ: اور جہالتِ نوع و قدر، جہالتِ فاحشہ ہے، اور جہالتِ صفت، فاحشہ نہیں ہے۔

جوابِ اعتراض

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جہالتِ نوع کو جہالتِ فاحشہ قرار دینا درست نہیں، کیونکہ بہت سے فقہاءِ کرامؒ نے جہالتِ نوع کو "جہالتِ یسیرہ" قرار دیا ہے، چنانچہ بعض فقہاءؒ کے نام درجِ ذیل ہیں:

علامہ فخر الدین زیلعی[۱۱]، بدر الدین عینی[۱۲]، ابن الہمام[۱۳]، ابن عابدین[۱۴]، اسی طرح اور بھی بہت سے فقہاء نے جہالتِ نوع کو "جہالتِ یسیرہ" قرار دیا ہے، نیز فتاوی بزازیہ[۱۵]، فتاوی ہندیہ[۱۶] اور دیگر متون اور فتاوی جات میں بھی یہی بات مذکور ہے۔ لہذا ان سب کی تصریحات کے برخلاف صرف علامہ کاسانیؒ کی رائے راجح نہیں قرار دی جاسکتی۔

۴۔ جہالتِ وصف

جہالتِ وصف وہ جہالت ہے جس میں کسی چیز کا وجود اور اصل تو معلوم ہو، لیکن کوئی امرِ خارج نامعلوم ہو،

اور اس پر عاقد کی رغبت مترتب ہوتی ہو۔ جہالتِ وصف، جہالتِ یسیرہ ہوتی ہے، البتہ جہالتِ یسیرہ عام ہے، اس کے تحت جہالتِ نوع اور جہالتِ وصف دونوں داخل ہیں، اس اعتبار سے جہالتِ وصف جہالتِ یسیرہ کی ایک قسم ہوئی۔

باقی رہی یہ بات کہ جہالتِ نوع اور جہالتِ وصف دونوں کے "جہالتِ یسیرہ" ہونے کی کیا دلیل ہے؟ تو اس جواب یہ فقہاءِ کرامؒ نے اس کی تصریح کی ہے، چنانچہ علامہ ابنِ ہمامؒ فرماتے ہیں:

وجهالة الوصف يسيرة.[۱۷]

اور دوسری جگہ تحریر فرمایا ہے:

ويسيرة وهي جهالة النوع.[۱۸]

جنس اور نوع کی تعریف

جہالتِ جنس اور جہالتِ نوع سے متعلق جاننے سے پہلے یہ ملحوظ رہے کہ فقہائے کرام اور مناطقہ کے درمیان جنس و نوع کی تعریف میں اختلاف ہے۔

فقہاء کے نزدیک جنس وہ کلی ہے جو مختلف الاغراض افراد پر بولی جائے اور نوع وہ کلی ہے جو متفق الاغراض افراد پر بولی جائے۔ دوسرے الفاظ میں جنس وہ کلی ہے جو اغراض، مقاصد اور احکام کے اعتبار سے مختلف افراد پر بولی جاتی ہے۔ اور نوع وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر بولی جاتی ہے جن کے اغراض، مقاصد اور احکام متفق ہوں۔ چنانچہ علامہ حموی تحریر فرماتے ہیں:

والجنس عند الفقهاء كلي مقول على أفراد مختلفة من حيث المقاصد والأحكام؛ والنوع الكلي مقول على أفراد متفقة من حيث المقاصد والأحكام.[۱۹]

اور مناطقہ کے نزدیک جنس وہ کلی ہے جو حقیقت و ماہیت کے اعتبار سے مختلف افراد پر بولی جائے، اور نوع وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر بولی جاتی ہے جن کی حقیقت و ماہیت متفق ہو، چنانچہ عبداللہ یزدی "شرح التہذیب" میں لکھتے ہیں:

والكليات خمس، الأول: الجنس، وهو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق،

الثاني: النوع، وهو المقول على كثيرين متفقين بالحقائق.[۲۰]

ترجمہ: کلیات پانچ ہیں، اوّل جنس ہے اور وہ ایسی کلی ہے جو ان کثیر افراد پر بولی جائے جو حقیقت کے اعتبار سے مختلف ہوں،۔۔۔ اور دوم نوع ہے اور وہ ایسی کلی ہے جو ان کثیر افراد پر بولی جائے جو حقیقت کے اعتبار سے متفق ہوں۔

اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ فقہاء اشیاء کی اغراض اور احکام سے بحث کرتے ہیں، ان کی حقیقت اور ماہیت سے بحث نہیں کرتے، جبکہ مناطقہ اشیاء کی حقیقت اور ماہیت سے بحث کرتے ہیں، اس لیے دونوں فریقوں نے جنس اور نوع کی تعریف اپنا اپنا موضوع ملحوظ رکھا۔

۵۔ جہالتِ جنس

اغراض اور احکام کے اعتبار سے مختلف افراد میں موجود جہالت کو جہالتِ جنس کہتے ہیں، اسی طرح اسے جہالتِ فاحشہ بھی کہا جاتا ہے۔[۲۱]

۶۔ جہالتِ نوع

مقاصد اور احکام کے اعتبار سے متفق افراد میں پائی جانے والی جہالت کو جہالتِ نوع کہتے ہیں، نیز اسے جہالتِ یسیرہ بھی کہتے ہیں۔[۲۲]

۷۔ جہالت فی شرط العقد

اس سے مراد ہر وہ جہالت ہے جو ارکانِ عقد یعنی بدلین میں ہو، مثلاً بیع میں مبیع اور ثمن، عقدِ اجارہ میں اجرت اور معقود علیہ یعنی منفعت وغیرہ کے علاوہ کسی دوسری چیز میں جہالت ہو اور بوقتِ عقد اس کا تحقق نہ ہو، بلکہ عقد کے بعد ہو۔[۲۳]

۸۔ جہالت فی صلب العقد

واضح رہے کہ صلبِ عقد سے مراد بدلین ہیں، لہٰذا ایسی جہالت جو بدلین یعنی ارکانِ عقد (مثلاً بیع میں مبیع اور ثمن) میں پائی جاتی ہو، اسے جہالت فی صلب العقد کہتے ہیں۔[۲۴]

۹۔ جہالت اصلیہ

وہ جہالت ہے جو کسی معاملے یا عقد کی ابتداء سے پائی جاتی ہو، جیسے کوئی اپنی دو یا تین بیویوں سے مخاطب ہو کر یہ کہے "تم میں سے ایک کو طلاق ہے" تو یہاں جہالت ابتداء سے واقع ہے، کیونکہ کسی کو معلوم نہیں کہ اس نے طلاق کس کو دی ہے۔ چنانچہ علامہ کاسانیؒ تحریر فرماتے ہیں:

أما الجهالة الأصلية فهي أن يكون لفظ الطلاق من الابتداء مضافا إلى المجهول --- نحو أن يقول لنسائه الأربع إحداكن طالق ثلاثا أو يقول لامرأتين

له إحداكما طالق ثلاثا.[۲۵]

۱۰۔ جہالتِ طارئہ

وہ جہالت ہے جو ابتداء سے نہ ہو، بلکہ بعد میں عقد پر واقع ہوئی ہو، مثلاً: کسی شخص نے اپنی دو یا تین بیویوں میں ایک متعیّن کو طلاق دی، لیکن پھر بھول گیا کہ کس کو طلاق دی تھی، تو یہاں ابتداء میں جہالت نہیں تھی، بلکہ بعد میں بھولنے کی وجہ سے جہالت طاری ہوئی ہے۔[۲۶]

جہالت کا حکم

فقہائے کرام کی عبارات میں بسا اوقات قواعد وضوابط مذکور ہوتے ہیں، جو بظاہر قواعدِ کلیہ معلوم ہو رہے ہوتے ہیں، لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہوتا۔ علامہ ابن نجیم کی الأشباہ والنظائر اور دیگر قواعد واصول پر مبنی کتب کا مطالعہ کرنے سے یہ بات بالکل عیاں ہو جاتی ہے، حتی کہ بعض اوقات قاعدے سے خارج اور مستثنیٰ جزئیات، اس کے تحت داخل جزئیات سے زیادہ ہوتی ہیں۔

ایسے ہی فقہائے کرام نے جہالت کے حکم سے متعلق کچھ قواعد ذکر کیے ہیں، جو بظاہر کلیہ اور عام لگتے ہیں، مگر حقیقت میں اس طرح نہیں ہے۔ لہٰذا انہیں عام اور مطلق سمجھ کر تمام ابوابِ فقہیہ پر علی الاطلاق ان کا انطباق کرنا درست نہیں؛ بلکہ جہالت کا حکم جاننے کے لیے کتبِ فقہ میں جہالت سے متعلق مباحث کا تتبع اور استقراء کرنے کے بعد ہی کوئی حکم لگایا جاسکتا ہے۔

جہالت کے احکامِ شرعیہ پر اثر انداز ہونے سے متعلق قواعد

۱۔ پہلا قاعدہ:

الجهالة إنما تؤثر في العقود اللازمة.[۲۷]

یعنی جہالت کا اثر صرف عقودِ لازمہ پر ہوتا ہے۔

اس قاعدے کی وضاحت یہ ہے کہ لزوم وعدم لزوم کے اعتبار سے بنیادی طور پر عقود کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ عقودِ لازمہ من الجانبین، اس سے مراد وہ عقود ہیں جو عاقدین میں سے ہر ایک پر لازم ہوں اور ان میں سے کسی کو عقد فسخ کرنے کا اختیار نہ ہو۔ جیسے: بیع، اجارہ، حوالہ، نکاح، وقف وغیرہ۔

۲۔ عقودِ لازمہ من جانب واحد، اس سے مراد وہ عقود ہیں جو عاقدین میں ایک پر لازم ہوں، دوسرے پر نہ ہوں۔

جیسے: عقدِ رہن اور کفالہ وغیرہ۔

۳۔ عقودِ غیر لازمہ سے مراد وہ عقد ہیں جن میں عاقدین کو فسخِ عقد کا اختیار رہو۔ جیسے: شرکت، وکالت، مضاربت، قرض، عاریت، ودیعت، ہبہ، وصیت وغیرہ۔[۲۸]

اوپر ذکر کردہ قاعدے کے مطابق پہلی قسم کے عقد یعنی عقودِ لازمہ پر جہالت مؤثر ہوگی، اور اس کی وجہ سے عقد فاسد ہو سکتا ہے۔ جبکہ دوسری قسم یعنی عقودِ غیر لازمہ پر جہالت کا اثر نہیں ہوگا، اور جہالت پائی جانے کے باوجود عقد درست ہوگا۔

بعض اہل علم حضرات نے اسی طرح مذکورہ بالا قاعدہ اپنے عموم پر رکھا ہے اور جہالت سے متعلق مباحث کو اس پر منطبق کرنے کی کوشش کی ہے۔[۲۹]

۲-دوسرا قاعدہ:

الجهالة التي لا تفضي إلى المنازعة لا تمنع صحة العقد.[۳۰]

یعنی جو جہالت نزاع اور جھگڑے کا باعث نہ ہو وہ صحتِ عقد سے مانع نہیں، لیکن ظاہر ہے کہ یہ ایک مجمل قسم کا قاعدہ ہے، اسے اپنے عموم پر نہیں رکھا جا سکتا۔

۳-تیسرا قاعدہ:

الجهالة لا تضر إذا جرى العرف فيها كما لا تضر إذا كانت يسيرة.[۳۱]

یعنی جس طرح جہالتِ یسیرہ مضر نہیں، اسی طرح اگر عرف جاری ہو تو جہالتِ فاحشہ بھی عقد کے لیے مفسد نہیں ہوگی۔ نیز اور بھی بعض قواعد ہیں، لیکن ظاہر ہے کہ انہیں اپنے عموم اور اطلاق پر رکھنا درست نہیں۔

حاصل یہ ہے کہ احکامِ شرعیہ پر جہالت کے اثرات اور اس کے درست احکام جاننے کے لیے مختلف ابواب فقہیہ میں موجود جہالت سے متعلق مباحث کا تتبع اور استقراء لازم ہے۔ ذیل میں ہم جہالت اور اس کی اقسام کا کتب فقہ سے اخذ کردہ تطبیقی مثالوں کے ذریعے حکم بیان کرتے ہیں۔

جہالت کے اثرات کا تطبیقی جائزہ

۱-عقد نکاح میں جہالت

عاقدین کا مجہول ہونا

عقد نکاح میں عاقدین یعنی لڑکے اور لڑکی کا معلوم و متعیّن ہونا ضروری ہے، اگر ان میں سے کوئی جہالتِ فاحشہ کے ساتھ مجہول ہوگا تو نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ چنانچہ فتاوی ہندیہ میں ہے:

(ومنها) أن يكون الزوج والزوجة معلومين فلو زوج بنته وله بنتان لا يصح.[۳۲]

اسی طرح گواہوں کے نزدیک بھی ان کا متعیّن اور متمیّز ہونا ضروری ہے، جیسا کہ درجِ ذیل عبارت میں یہ بات مذکور ہے:

ولا بد من تمييز المنكوحة عند الشاهدين لتنتفي الجهالة.[۳۳]

اور اسی سلسلے سے متعلق علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

وما ذكروه في المرأة يجري مثله في الرجل.[۳۴]

جہالتِ مہر

مہرِ مسمّٰی (متعیّن) میں اگر جہالتِ فاحشہ پائی گئی تو اس صورت میں وہ باطل ہو جائے گا، اور مہر مثل لازم ہوگا، اور اگر جہالت یسیرہ پائی گئی تو وہ مسمّٰی یعنی متعیّن مہر کی صحت سے مانع نہیں ہوگی۔ چنانچہ علامہ ابن الہمام فرماتے ہیں:

الجهالة الفاحشة تبطل التسمية في باب المهر.[۳۵]

بدلِ خلع کا مجہول ہونا

بدلِ خلع کی جہالت کا حکم جہالتِ مہر کے حکم کی طرح ہے، یعنی جہالت فاحشہ پائی گئی تو بدلِ خلع کی تعیین باطل ہو جائے گی، اور جہالتِ یسیرہ مضر نہیں ہوگی۔ چنانچہ علامہ ابن الہمام فرماتے ہیں:

الجهالة غير المتفاحشة متحملة في الخلع.[۳۶]

طلاق میں جہالت

طلاق میں جہالت مطلقاً مضر نہیں، خواہ جہالتِ اصلیہ ہو، یا جہالت، طارئہ ہو، بہر صورت طلاق واقع ہو جائے گی۔ البتہ کیفیت میں کچھ اختلاف ہے، وہ یہ کہ جہالتِ اصلیہ کی صورت میں طلاق کے لیے کسی ایک بیوی کو اختیار کرنے کا حق شوہر ہو گا، وہ جس کو چاہے طلاق کے لیے متعین کر سکتا ہے۔ جبکہ جہالت طارئہ کی صورت میں جب تک شوہر کو یہ معلوم نہ ہو جائے کہ کس بیوی کو طلاق دی ہے، تب تک اس کے لیے کسی بھی بیوی سے ہمبستری وغیرہ کرنا جائز نہیں۔[۳۷]

۲-رضاعت میں جہالت

جہالت مطلقاً ثبوتِ رضاعت سے مانع ہے، خواہ نفسِ رضاعت میں جہالت ہو، یا مرضعہ (دودھ پلانے والی) مجہول ہو، یا رضیع (دودھ پلایا بچہ) مجہول ہو، بہر صورت رضاعت ثابت نہیں ہو گی۔

نفسِ رضاعت میں جہالت

نفسِ رضاعت میں جہالت پائی جانے کی صورت میں رضاعت ثابت نہیں ہو گی، اس کی مثال یہ ہو گی کہ کسی عورت نے بچے کے منہ میں اپنا پستان ڈالا، لیکن اس کو یہ معلوم نہ ہو سکا کہ بچے نے دودھ پیا ہے یا نہیں؟ تو اس صورت میں رضاعت ثابت نہیں ہو گی، چنانچہ علامہ ابن الہمام فرماتے ہیں:

أدخلت الحلمة في فم الصغير وشكت في الارتضاع لا تثبت الحرمة بالشك.[۳۸]

مرضعہ (دودھ پلانے والی) کا مجہول ہونا

اس کی مثال یہ ہو گی کہ کسی بچے کو متعدد عورتوں نے دودھ پلایا، لیکن یہ معلوم نہ ہو سکا کہ کس نے دودھ پلایا ہے تو اس صورت میں حرمتِ رضاعت ثابت نہیں ہو گی۔

صبية أرضعها بعض أهل القرية لا يدرى من أرضعتها منهن فتزوجها رجل من أهل تلك القرية فهو في سعة من المقام معها.[۳۹]

وقال ابن نجيم نقلاً عن الخانية: صبية أرضعها قوم كثير من أهل قرية أقلهم أو أكثرهم ولا يدري من أرضعها وأراد واحد من أهل تلك القريةأن يتزوجهاقال أبو القاسم الصفار يجوز نكاحها.[۴۰]

رضیع (دودھ پلائے بچے) کا مجہول ہونا

اس کی مثال یہ ہوگی کہ ایک بچے کو گاؤں کی بعض عورتوں نے دودھ پلایا، پھر وہ بچہ دوسرے بچوں میں گھل مل گیا، اور یہ معلوم نہ ہو سکا کہ وہ کون سا بچہ تھا تو اس صورت میں رضاعت ثابت نہیں ہوگی۔ علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

فلو اختلطت الرضيعة بنساء يحصون؟ لم أره الآن، ثم رأيت في الكافي للحاكم الشهيد ما يفيد الحل. (٤١)

۳- بیع میں جہالت

مبیع اور ثمن کا مجہول ہونا

مبیع اور ثمن اگر جہالت فاحشہ کے ساتھ مجہول ہوں گے تو "مفضی إلی النزاع" ہونے کی وجہ سے بیع فاسد ہو جائے گی، اور اگر ان میں سے کسی میں جہالتِ یسیرہ پائی گئی تو وہ صحتِ بیع سے مانع نہیں ہوگی۔ چنانہ جہالتِ مبیع سے متعلق علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

لو كان قدر المبيع مجهولا أي جهالة فاحشة، فإنه لا يصح. (٤٢)

جہالتِ ثمن سے متعلق علامہ کاسانی فرماتے ہیں:

وجهالة الثمن تمنع صحة البيع. (٤٣)

نیز فتاوی ہندیہ میں ہے:

جهالة المبيع أو الثمن مانعه جواز البيع إذا كان يتعذر معها التسليم. (٤٤)

بیع میں اجل یعنی مدت کا مجہول ہونا

بیع میں ادھار وغیرہ کی جہالتِ مدت اگر صلبِ عقد یعنی ایجاب و قبول کرتے وقت ہو تو وہ مطلقاً صحتِ عقد سے مانع ہوگی، خواہ جہالتِ فاحشہ ہو، یا جہالتِ یسیرہ۔ چنانچہ علامہ کاسانی رقم طراز ہیں:

(منها) أن يكون الأجل معلوما في بيع، فيه أجل فإن كان مجهولا يفسد البيع، سواء كانت الجهالة متفاحشة: كهبوب الريح، ومطر السماء۔۔۔ ونحو ذلك، أو متقاربة: كالحصاد، والدياس. (٤٥)

لیکن جہالتِ مدت اگر صلبِ عقد میں نہ ہو، بلکہ بعد میں ہوئی ہو، مثلاً: عقد کے وقت کوئی مدت مقرر نہیں کی، پھر عقد تام ہونے کے بعد ثمن کی ادائیگی کی کوئی مجہول مدت مقرر کر دی تو اس صورت اگر وہ مدت جہالتِ فاحشہ کے ساتھ مجہول ہوگی تو درست نہیں ہوگی، اور اگر جہالتِ یسیرہ کے ساتھ مجہول ہوگی تو وہ مدت درست ہوگی۔ چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

أفاد أن ما ذكر من الفساد بهذه الآجال إنما هو إذا ذكرت في أصل العقد، بخلاف ما إذا ذكرت بعده. (٤٦)

اور علامہ ابن الہمام لکھتے ہیں:

(ولو أجله إلى أجل مجهول إن كانت الجهالة متفاحشة كهبوب الريح) ومجيء المطر (لا يجوز) ولا يجوز التأجيل به ابتداء (وإن كانت) يسيرة (كالحصاد والدياس يجوز). (٤٧)

۴-کفالہ میں جہالت

کفیل کا مجہول ہونا

عقد کفالہ کے درست ہونے کے لیے کفیل کا معلوم و متعیّن ہونا ضروری ہے، اگر وہ جہالتِ فاحشہ کے ساتھ مجہول ہوگا تو عقدِ کفالہ درست نہیں ہوگا، البتہ جہالتِ یسیرہ مضر نہیں۔ جیسا کہ "المحیط البرہانی" میں ہے:

إذا لم يكن الكفيل معيناً ولا مسمى، فالعقد فاسد؛ لأن جهالة الكفيل يوقعهما في منازعة مانعة من التسليم. (٤٨)

مکفول بہ (جس کا کفالہ کیا گیا ہو) کا مجہول ہونا

واضح رہے کہ عقد کفالہ کی دو قسمیں ہیں: ایک کفالہ بالنفس اور دوسری کفالہ بالمال، پہلی قسم میں مکفول بہ (جس کا کفالہ کیا گیا ہو) نفس ہوگا، اور دوسری قسم میں مال ہوگا، ان دونوں کا حکم الگ الگ ہے۔

کفالہ بالنفس میں مکفول بہ (جس کا کفالہ کیا گیا ہو) کا معلوم ہونا ضروری ہے، اگر وہ جہالتِ فاحشہ کے ساتھ مجہول ہوگا تو عقدِ کفالہ درست نہیں ہوگا۔ چنانچہ درر الحکام میں ہے:

يشترط في صحة الكفالة إن كان المكفول به نفسا أن يكون معلوما شخصا ومكانا وبعبارة أخرى ألا يكون شخصه مجهولا

جهالة فاحشة. (٤٩)

اور کفالہ بالمال میں مکفول بہ کا معلوم ہونا ضروری نہیں، جہالتِ مکفول بہ یعنی مال کے مجہول ہونے کے باوجود کفالہ درست ہو گا۔ جیسا کہ "ہدایہ" میں ہے:

وأما الكفالة بالمال فجائزة معلوما كان المكفول به أو مجهولا. (٥٠)

مکفول لہٗ (جس کے لیے کفالہ کیا گیا) کا مجہول ہونا

مکفول لہٗ، دائن یعنی قرض دار کو کہتے ہیں، اور صحتِ کفالہ کے لیے اس کا معلوم ہونا ضروری ہے، اگر مکفول لہٗ مجہول ہو گا تو عقدِ کفالہ درست نہیں ہو گا۔ چنانچہ علامہ ابن الہمام فرماتے ہیں:

والحاصل أن جهالة المكفول له تمنع صحة الكفالة مطلقا وجهالة المكفول به لا تمنعها مطلقا. (٥١)

کفالہ میں جہالتِ مدت

کفالہ میں مقرر کی گئی مدت اگر جہالتِ فاحشہ کے ساتھ مجہول ہو گی تو جہالت کی وجہ سے وہ مدت باطل ہو جائے گی، البتہ کفالہ پر اثر نہیں پڑے گا۔ اور اگر جہالت یسیرہ وغیرہ پائی گئی تو مقرر کی گئی مدت درست ہو گی۔ جیسا کہ علامہ شامی لکھتے ہیں:

تأجيل الكفالة إلى أجل مجهول، فإن كان مجهولا جهالة متفاحشة ۔ ۔ ۔ لا يصح، ولكن تثبت الكفالة ويبطل الأجل۔ ۔ ۔ وإن كان مجهولا جهالة غير متفاحشة ۔ ۔ ۔ جازت الكفالة والتأجيل. (٥٢)

۵- عقدِ وکالت میں جہالت

وکیل کا مجہول ہونا

عقدِ وکالت کے درست ہونے کے لیے وکیل کا معلوم ہونا ضروری ہے، اگر وہ جہالتِ فاحشہ کے ساتھ مجہول ہو گا تو عقدِ وکالت درست نہیں ہو گا۔

كون الوكيل معلوما شرط يعني أنه يشترط ألا يكون الوكيل مجهولاجهالةفاحشة.فإذاكان الوكيل مجهولافلاتصح الوكالة. (٥٣)

مؤکل بہ (جس چیز کا وکیل بنایا جائے) کا مجہول ہونا

وکالت کی دو قسمیں ہیں؛ ایک عام اور دوسری خاص۔ پہلی قسم یعنی وکالتِ عامہ میں جہالت مطلقاً مضر نہیں، خواہ جہالتِ فاحشہ ہو یا یسیرہ۔ اور دوسری قسم یعنی وکالتِ خاصہ میں مؤکل بہ اگر جہالتِ فاحشہ کے ساتھ مجہول ہوگا تو عقد وکالت فاسد ہو جائے گا، اور اگر جہالتِ یسیرہ پائی گئی تو وہ مضر نہیں ہوگی۔ چنانچہ علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں:

التوكيل بالشراء نوعان: عام وخاص فالعام: أن يقول له: اشتر لي ما شئت، أو ما رأيت - - - ويصح مع الجهالة الفاحشة - - - والخاص: أن يقول: اشتر لي ثوبا أو حيوانا - - - والأصل فيه أن الجهالة إن كانت كثيرة تمنع صحة التوكيل، وإن كانت قليلة لا تمنع. (٥٤)

٦- مضاربت میں جہالت

رأس المال کا مجہول ہونا

عقدِ مضاربت درست ہونے کے لیے رأس المال کا معلوم ہونا ضروری ہے، اگر مجہول ہوگا تو عقد مضاربت درست نہیں ہوگا۔ چنانچہ علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں:

(وأما) الذي يرجع إلى رأس المال فأنواع.- -(ومنها) أن يكون معلوما فإن كان مجهولا لا تصح المضاربة؛ لأن جهالة رأس المال تؤدي إلى جهالة الربح، وكون الربح معلوما شرط صحة المضاربة.(٥٥)

مضاربت میں جہالت نفع

صحتِ مضاربت کے لیے نفع کا معلوم ہونا ضروری ہے، نفع میں جہالت سے مضاربت فاسد ہو جاتی ہے، کیونکہ مضاربت میں نفع (ربح) معقود علیہ ہوتا ہے اور معقود علیہ کی جہالت مفضی الی المنازعۃ ہونے کی وجہ سے مفسدِ عقد ہوتی ہے۔

(وأما) الذي يرجع إلى الربح فأنواع.(منها) إعلام مقدار الربح؛ لأن المعقود عليه هو الربح، وجهالة المعقود عليه توجب فساد العقد. (٥٦)

خاتمہ

فقہائے کرام کے صنیع سے یہ بات مفہوم ہوتی ہے کہ عقود و معاملات کے سلسلے میں عموماً لفظ جہالت استعمال کیا جاتا ہے، اور عقائد و عبادات میں لفظ جہل کا استعمال زیادہ ہوتا ہے۔

نیز کتب فقہ میں جہالت کی متعدد اقسام ذکر کی گئی ہیں، جو بظاہر دس تک پہنچتی ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ایک مفہوم کی ادائیگی کے لیے ایک سے زیادہ نام رکھ دیئے گئے ہیں، ورنہ حقیقت میں جہالت تین قسمیں ہی بنتی ہیں۔

یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ جہالت کے احکام شرعیہ پر اثر انداز ہونے سے متعلق کوئی قاعدہ کلیہ ذکر کرنا بہت مشکل ہے، البتہ اکثری قواعد ذکر کیے جا سکتے ہیں، جن کا حاصل یہ ہے کہ:

۱:۔عام طور پر عقود لازمہ میں جہالت مؤثر اور مضر ہوتی ہے۔

۲:۔جہالت اگر مفضی الی النزاع یعنی جھگڑے کا باعث بن رہی ہو تو بھی وہ صحتِ عقد سے مانع ہوتی ہے، چاہے جہالت یسیرہ ہی کیوں نہ ہو، اگرچہ عام طور جہالتِ فاحشہ مفضی الی النزاع ہوتی ہے۔

۳:۔بسا اوقات عرف وغیرہ کی وجہ سے جہالتِ فاحشہ مؤثر اور مضر نہیں ہوتی۔

آخر اس بات کی توجہ دلائی جاتی ہے کہ ہم نے عقود کی تینوں قسموں سے مختلف فقہی ابواب کا انتخاب کر کے جہالت کے ان پر اثر انداز ہونے کا اصولی اور تطبیقی جائزہ لیا ہے، تمام ابواب کا احاطہ اور استقصاء نہیں کیا۔ لہٰذا ضرورت اس بات کی ہے کہ اردو زبان میں بھی اس موضوع پر باقاعدہ منظّم طور پر کام کیا جائے۔

حواشی و حوالہ جات

(۱) ابن منظور محمد بن مكرم بن علي الإفريقي (ت:۷۱۱ھ)، **لسان العرب**، الناشر: دار صادر- بيروت، ط:الثانية، ۱۴۱۴ھ، (۱۲۹/۱۱)

(۲) انظر! وزرة الأوقاف والشئون الإسلامية –الكويت، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، الناشر:دار السلاسل – الكويت، (۱٦٧/۱٦)

(۳) أيضاً

(۴) القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس (ت:٦٨۴ھ)، **الفروق= أنوار البروق في أنوار الفروق**، الفرق الثالث والتسعون والمائة بين قاعدة المجهول وقاعدة الغرر، تحقيق: خليل المنصور، الناشر:دار الكتب العلمية، ط:۱۴۱۸ھ -۱۹۹۸م، (۴۳۲/۳)

(۵) **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، الصادرة عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، بدون الطبعة والتاريخ،(۷/ ۹٦۳)

(۶) القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس (ت:٦٨٤هـ)، **الفروق= أنوار البروق في أنوار الفروق**، (٤٣٢/٣) – و**الموسوعة الفقهية الكويتية**، (١٦٤/١٦)

(۷) ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت:٨٦١هـ)، **فتح القدير**، الناشر: دار الفكر- بيروت، بدون الطبعة والتاريخ، (٢٩/٨)

(۸) المرغيناني، برهان الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر الفرغاني (ت:٥٩٣هـ)، **الهداية في شرح بداية المبتدي**، تحقيق: طلال يوسف، الناشر:دار إحياء التراث العربي- بيروت، بدون الطبعة والتاريخ، (١٣٩/٣)-وابن الهمام، **فتح القدير**، (٨/ ٢٩)

(۹) ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت:٨٦١هـ)، **فتح القدير**،(٨/ ٢٩)

(۱۰) الكاساني: علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد (ت:٥٨٧هـ)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، الناشر: دار الكتب العلمية، ط: الثانية، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م، (١٣٨/٤)

(۱۱) الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي (ت:٧٤٣هـ)، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، الناشر:المطبعة الكبرى – القاهرة، ط: الأولى، ١٣١٣هـ، (٢٥٨/٤)

(۱۲) العيني، بدر الدين محمود بن مسعود (ت:٨٥٥هـ)، **البناية شرح الهداية**، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت،ط: الأولى، ١٤٢٠هـ – ٢٠٠٠م، (٩/ ٢٣٦)

(۱۳) ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت:٨٦١هـ)، **فتح القدير**،(٨/ ٢٩)

(۱۴) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر الدمشقي (ت: ١٢٥٢هـ)، **منحة الخالق حاشية البحر الرائق**، الناشر: دار الكتب الإسلامي، ط: الثانية، بدون التاريخ،(٧/ ١٥٣)

(۱۵) البزاز، محمد بن شهاب الكردري، **الفتاوى البزازية= الجامع الوجيز**، الناشر: دار الكتب العلمية، ط: ٢٠٠٩م، (١٩٧/٢)

(۱۶) لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، **الفتاوى الهندية**، الناشر: دار الفكر، ط: الثانية، ١٣١٠هـ، (٥٧٣/٣)

(۱۷) ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت:٨٦١هـ)، **فتح القدير**، (٣٥٤/٦)

(۱۸) أيضاً (٢٩/٨)

(۱۹) الحموي، شهاب الدين أحمد بن محمد (ت:١٠٩٨هـ)، **غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر**، الناشر: دار الكتب العلمية، ط: الأولى، ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م، (١/ ١١٣) /ابن نجيم،زين الدين إبراهيم بن محمد (ت:٩٧٠هـ)، و**البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، الناشر: دار الكتب الإسلامي، ط: الثانية، بدون التاريخ، (٣/ ١٧٦)

(۲۰) اليزدي، عبد الله (١٠١٥هـ)، **شرح التهذيب**، الناشر:مكتبة البشرى، ط:١٤٣٢هـ-٢٠١١م، (ص:٦١)

(۲۱) ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت:٨٦١هـ)، **فتح القدير**،(٨/ ٢٩)

(۲۲) أيضاً

(۲۳) ابن نجيم، زين الدين إبراهيم بن محمد (ت:۹۷۰ھ)، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**،(٦/ ٩٦) /و ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت:٨٦١ھ)، **فتح القدير**،(٦/٣٥٥)

(۲۴) العيني، بدر الدين محمود بن مسعود (ت:٨٥٥ھ)، **البناية شرح الهداية**، (١٩٢/٨) / والبابرتي، أكمل الدين محمد بن محمد بن محمود (ت:٧٨٦ھ)، **والعناية شرح الهداية**، الناشر: دار الفكر، بدون الطبعة والتاريخ، (١٤٢/٩)

(۲۵) الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد (ت:٥٨٧ھ)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**،(٣/ ٢٢٣)

(۲۶) أيضاً (٢٢٨/٣)

(۲۷) ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي (ت:٦٢٠ھ)، **المغني**، الناشر: مكتبة القاهرة، ط:١٣٨٨ھ-١٩٦٨م، (٥/ ٣٦٠)/ والنووي، أبو زكريا يحيى بن شرف (ت:٦٧٦ھ)، **المجموع شرح المهذب**، الناشر:دار الفكر، بدون الطبعة والتاريخ، (٢١٠/١٤)

(۲۸) ابن نجيم، زين الدين إبراهيم بن محمد (ت:٩٧٠ھ)، **الأشباه والنظائر**، الناشر: دار الكتب العلمية –بيروت، ط:١٤١٩ھ-١٩٩٩م، (ص:٢٩٠)

(۲۹) الغزي، أبو الحارث محمد صدقي بن أحمد، **موسوعة القواعد الفقهية**، الناشر: مؤسسة الرسالة- بيروت، ط: الأولى، ١٤٢٤ھ-٢٠٠٣، (٣٦/٣)

(۳۰) السرخسي، شمس الأئمة محمد بن أحمد (ت:٤٨٣ھ)، **المبسوط**، الناشر: دار المعرفة- بيروت، ط: ١٤١٤ھ-١٩٩٣م، (٥٥/١٣)

(۳۱) ابن نجيم، زين الدين إبراهيم بن محمد (ت:٩٧٠ھ)، **البحر الرائق**، (٢٩٥/٥)

(۳۲) لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، **الفتاوى الهندية**، (١/ ٢٧٠)

(۳۳) ابن نجيم، زين الدين إبراهيم بن محمد (ت:٩٧٠ھ)، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، (٩٥/٣)

(۳۴) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر الدمشقي (ت: ١٢٥٢ھ)، **حاشية ابن عابدين رد المحتار على الدر المختار**، الناشر: دار الفكر –بيروت، ط: ١٤١٢ھ-١٩٩٢، (٢٢/٣)

(۳۵) ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت:٨٦١ھ)، **فتح القدير**،(٣١/٨)

(۳۶) أيضاً (٢٣٦/٤)

(۳۷) الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود (ت:٥٨٧ھ)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، (٢٢٥/٣، ٢٢٨)

(۳۸) ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت:٨٦١ھ)، **فتح القدير**،(٣٣٩/٣)

(۳۹) لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، **الفتاوى الهندية**، (۳۴۵/۱)

(۴۰) ابن نجيم، زين الدين إبراهيم بن محمد (ت:۹۷۰ھ)، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، (۲۳۸/۳)

(۴۱) ابن نجيم، زين الدين إبراهيم بن محمد (ت:۹۷۰ھ)، **الأشباه والنظائر**، (ص:۵۸)

(۴۲) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر الدمشقي (ت: ۱۲۵۲ھ)، **حاشية ابن عابدين رد المحتار على الدر المختار**، (۵۲۹/۴)

(۴۳) الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود (ت:۵۸۷ھ)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، (۱۵۸/۵)

(۴۴) لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، **الفتاوى الهندية**، (۱۲۲/۳)

(۴۵) الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود (ت:۵۸۷ھ)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، (۱۷۵/۵)

(۴۶) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر الدمشقي (ت: ۱۲۵۲ھ)، **رد المحتار على الدر المختار**، (۸۲/۵)

(۴۷) ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت:۸۶۱ھ)، **فتح القدير**، (۵۲۳/۶)

(۴۸) ابن مازة، برهان الدين محمود بن أحمد (ت:۶۱۶ھ)، **المحيط البرهاني في الفقه النعماني**، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت، ط: الأولى، ۱۴۲۴ھ-۲۰۰۴م، (۳۹۰/۶)

(۴۹) أفندي، علي حيدر خواجه أمين (ت:۱۳۵۳ي)، **درر الحكام في شرح مجلة الأحكام**، المادة:۶۳۰، الناشر:دار الجيل، ط:الأولى، ۱۴۱۱ھ-۱۹۹۱م، (۷۵۳/۱)

(۵۰) المرغيناني، برهان الدين علي بن أبي بكر الفرغاني (ت:۵۹۳ھ)، **الهداية في شرح بداية المبتدي**، (۹۰/۳)

(۵۱) ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت:۸۶۱ھ)، **فتح القدير**،(۱۸۳/۷)

(۵۲) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر الدمشقي (ت: ۱۲۵۲ھ)، **رد المحتار على الدر المختار**، (۳۰۶/۵)

(۵۳) أفندي، علي حيدر خواجه أمين (ت:۱۳۵۳ھ)، **درر الحكام في شرح مجلة الأحكام**، المادة: ۱۴۵۸، (۳/ ۵۲۰)

(۵۴) الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود (ت:۵۸۷ھ)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، (۲۳/۶)

(۵۵) أيضاً (۸۲/۶)

(۵۶) أيضاً (۶۸۵)

*شاد محمد شاد

صحابہ کے تعارف پر بنیادی کتابیں

درج ذیل تین کتابیں ایسی ہیں کہ علم الرجال، وتراجم اور احوال صحابہ میں ان کو امہات الکتب کی حیثیت حاصل ہے:

۱۔الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب:

اس کتاب کے مصنف ابوعمر، یوسف بن عبد اللہ بن محمد بن عبد البر، نمری، قرطبیؒ، مالکی (۳۶۸ھ، ۴۶۳ھ) ہے۔ مشہور محدث، مؤرخ اور ادیب گزرے ہیں۔ مصنف کی رائے میں صحابی وہ ہے جس نے آپ ﷺ کو دیکھا، یا اسے آپ کے پاس تحنیک کے لیے حاضر کیا گیا یا اس نے آپ کو خواب میں دیکھا۔ اسی تعریف کی بنیاد پر مصنف نے کتاب میں ایسی ہی شخصیات کا تعارف پیش کیا ہے۔ اس کتاب میں (۳۵۰۰) تراجم ذکر کیے گئے ہیں۔ اس کی ترتیب نام کے صرف پہلے حرف میں حروف معجم پر رکھی گئی ہے، بقیہ حروف میں یہ ترتیب موجود نہیں ہے۔ مصنفؒ آنساب، مشاہد اور مناقب کا بھی تذکرہ کرتے ہیں اور اکثر ناموں کی کنیت لکھنے کا بھی اہتمام کیا ہے۔ اس کتاب میں مصنف پر حدیث کا رنگ زیادہ غالب ہے، اپنی سند کے ساتھ باقاعدہ احادیث ذکر کرتے ہیں۔

مصنف نے بنیادی طور پر چھ شخصیات کو اپنی کتاب کے لیے مصدر بنایا ہے: موسی بن عقبہؒ، محمد بن اسحاقؒ، خلیفہ بن خیاطؒ، ابن جریر طبریؒ، امام بخاریؒ اور بغویؒ۔

دار المعرفہ سے دکتور خلیل مامون شیحا کی تحقیق اس کتاب کی عمدہ طباعت ہوئی ہے۔ اسی طرح دکتور عبد اللہ بن عبد المحسن الترکی کی تحقیق کے ساتھ جو طباعت ہوئی ہے وہ بھی اچھی ہے۔

۲۔أسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ:

یہ ابوالحسن، ابن الاثیر، علی بن محمد شیبانی، جزریؒ (۵۵۵ھ، ۶۳۰ھ) نے اقصیٰ کی طرف سفر کرتے ہوئے لکھی ہے۔ احوال صحابہ پر ایک عمدہ کتاب ہے۔ مصنف نے سابقہ متفرق و منتشر معلومات کو جمع کر کے ان کی تنقیح

*فاضل و متخصص جامعہ دار العلوم کراچی

وتہذیب کر کے ایسا خزانہ تیار کیا ہے جس سے ہر کسی کے لیے استفادہ نہایت آسان ہوگیا ہے۔اس کتاب میں کل(۷۱۴۱) تراجم ہیں۔ مصنفؒ نے تمام ناموں کے تمام حروف میں حروف معجم کی رعایت رکھی ہے۔اس کتاب میں استیعات کے برعکس تاریخی رنگ زیادہ غالب ہے، کیونکہ مصنف اسناد کا اہتمام کم کرتے ہیں۔اس کتاب میں تاریخ وفات کا اہتمام ابن عبد البرؒ سے زیادہ پایا جاتا ہے اور اس میں دو مزید ایسی خصوصیات پائی جاتی ہیں جو استیعاب میں نہیں ہیں: ایک ضبطِ کلمات، یعنی مشکل الفاظ کے صحیح تلفظ کے لیے ان پر باقاعدہ حرکات وسکنات لگائے ہیں۔دوسرے "مظہر" کا تذکرہ، یعنی صحابہ کی جسمانی ہیئت وشباہت کو بھی بیان کرتے ہیں۔

مصنف نے اس کتاب میں چار شخصیات پر بطورِ مصدر اعتماد کیا ہے: ابن مندہؒ (جن کی طرف مصنف "د" سے اشارہ کرتے ہیں) ابو نعیم اصفہانی (ان کی طرف مصنف "ع" سے اشارہ کرتے ہیں) ابن عبد البر (آپ کی طرف "ب" سے اشارہ کرتے ہیں) اور ابو موسی المدینی (جن کی طرف "س" کے حرف سے اشارہ کرتے ہیں۔)

اس کتاب کا جو نسخہ دار الکتب العلمیہ سے شیخ علی محمد معوض اور شیخ عادل احمد عبد الموجود کی تحقیق کے ساتھ شائع ہوا ہے وہ عمدہ ہے۔

۳۔ الاصابہ فی تمیز أسماء الصحابہ:

یہ حافظ ابن حجر، احمد بن علی، عسقلانیؒ (۷۷۳ھ، ۸۵۲ھ) کی شاہکار تصنیف ہے۔آپ کے نام نامی سے حدیث کا کوئی طالب علم شاید ہی ناآشنا ہو۔اس کتاب کی خصوصیات کو مختصر الفاظ میں بیان کیا جائے تو وہ کچھ یوں ہیں:

۱۔ جامع اختصار، کیونکہ مصنفؒ نے اس کتاب میں سابقہ دونوں کتابوں کا نچوڑ اور مزید معلومات کا اضافہ کر کے بھی اس کو زیادہ طویل نہیں ہونے دیا۔

۲۔ مصادر میں توسع، آپ نے چند محدود مصادر پر قناعت نہیں کی، بلکہ بہت سارے مصادر سے استفادہ کیا ہے۔

۳۔ تصحیحِ اخطاء، مصنفؒ نے اس کتاب میں سابقہ مصنفین کی غلطیوں کی تصحیح اور ان کی کوششوں اور مساعی کی تہذیب بھی کی ہے۔سابقین کی اخطاء کی تصحیح اسی کتاب کی خاصیت ہے۔

۴۔ حدیث کے علوم کا ذخیرہ، اس کتاب میں مصنف نے بہت ساری احادیث کو بیان کیا ہے اور ان کی تصحیح وتضعیف، تخریج اور ان کے متابعات کا تذکرہ بھی کیا ہے۔

آپ نے اپنی کتاب کو چار قسموں کو تقسیم کیا ہے:

۱۔ وہ صحابہ جن کی صحابیت معروف و مشہور طریقوں سے ثابت ہیں۔

۲۔ عہد نبوی کے وہ بچے جن کی عمر آپ ﷺ کی وفات کے وقت سن تمیز کو نہیں پہنچی تھی۔

۳۔ محضر مون، یعنی وہ صحابہ جنھوں نے زمانہ جاہلیت و اسلام دونوں کو پایا، لیکن آپ ﷺ کی حیات میں مسلمان ہو کر آپ سے ملاقات نہ کر سکے۔

۴۔ وہ شخصیات جن کو سابقہ مصنفین نے وہم اور غلطی سے صحابہ میں شمار کیا ہے۔

ان کے علاوہ متعلقہ موضوع پر مندرجہ ذیل کتب بھی اہم ہیں:

۱-صفوة الصفوة، یہ سیرت نبی و سیرتِ صحابہ پر علامہ ابن جوزیؒ بڑی عمدہ کتاب ہے جو عبدالمجید ہنداوی کی تحقیق کے ساتھ مکتبہ عصریہ، بیروت سے چھپ چکی ہے۔

۲-سیر أعلام النبلاء، یہ امام شمس الدین محمد بن احمد ذہبیؒ کی جامع کتاب ہے جو ان کی تاریخ اسلام پر ضخیم کتب کا خلاصہ ہے۔ اس میں مصنف نے صحابہ کے تقریباً چالیس طبقات میں تقسیم کر کے تعارف لکھا ہے۔

۳-حیات الصحابة، یہ شیخ یوسف کاندھلویؒ کی مشہور کتاب ہے، جس میں صحابہ کا قبل از اسلام اور بعد از اسلام مکمل تعارف موجود ہے۔ یہ کتاب دکتور بشار عواد معروف کی عمدہ تحقیق کے ساتھ جلدوں میں مؤسسۃ الرسالہ سے چھپ چکی ہے۔

۴-رجال حول الرسول، خالد محمد خالد۔ یہ صحابہ کی سیرت پر لکھی گئی پانچ جلدوں اور تقریباً اکسٹھ فصول پر مشتمل ایک ضخیم کتاب ہے۔

۵-رجال من عصر النبوة، یہ احمد خلیل جمعہ کی دو جلدوں پر مشتمل کتاب ہے۔ اس کی اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس کتاب میں صحابہ کا تفصیلی تعارف، کارنامے اور قربانیوں پر روشنی ڈالی گئی ہے اور ان کی شجاعت و بہادری اور دین اسلام کی دفاع کو خوبصورت اسلوب میں پیش کیا گیا ہے۔

عنقریب منظرِ عام پر آنے والی کتاب

اہلِ علم، تاجر برادری اور عام شائقین کے لیے یکساں لائقِ مطالعہ

اُصولی مباحث اور جدید تحقیقات

دو جلدیں

03443884654

- الحسان اکیڈمی، اسلام آباد---------------- 03443884654
- مکتبہ الایمان، کراچی------------------03212466024
- مکتبہ عزیزیہ، بنوری ٹاؤن، کراچی------------03002343814
- مکتبہ حسنین، محلہ جنگی، پشاور---------------03155252835
- مکتبہ سید احمد شہید، لاہور----------------03013668272

اکتوبر ۲۰۲۲ میں ان سے کتاب حاصل کی جا سکتی ہے۔

AL-IM'AN

A Triannual Research Journal
Safar 1444/ September 2022
VALOUME #1
ISSUE #3